ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА



ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ

№ 7—8

ИЮЛЬ—АВГУСТ 1922.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ“
МОСКВА

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА.

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ.

№ 7—8.

ИЮЛЬ—АВГУСТ 1922.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ".
МОСКВА.

Главлит. № 2268, Москва. Отпечат. 8.000 экз.

20-я Государственная типография (бывш. Кушнерева), Пименовская, д.1/16.

СОДЕРЖАНИЕ.

Трибуна.

Библиография.

Людвиг Фейербах.

(К пятидесятой годовщине его смерти).

(1804 28/VII—1872 13/IX).

„Die Pfaffen und Aristokraten schreien über den Materialismus, über den Eigennutz der Gegenwart. Warum? Weil man den Herren nicht mehr allein das Recht des Eigennutzes einräumt, weil auch der Bauer, der Pöbel, das gemeine Volk überhaupt nicht mehr Alles den Pfaffen und Aristokraten zur Befriedigung ihrer Herrsch-und Habsucht überlassen, sondern selbst etwas haben und sein will“ [1]. (Feuerbach).

„Nur die „Lumpen“ sind Revolutionäre! Natürlich, mit einem schweren Geldsack auf dem Buckel kannst du keine hohen Sprüngen machen“ [2]) (Feuerbach).

В конце тридцатых и в течение сороковых годов прошлого столетия имя Фейербаха гремело по всей Германии. В его лице на общественную и литературную арену выступил отважный боец, философ-революционер, материалист и атеист, смело ринувшийся в бой и ставший громить и разрушать освящавшую все устои старого прогнившего общества идеологию: идеалистическую философию и религию. Фейербах в эту эпоху был признанным идейным вождем, истинным властителем дум, вокруг знамени которого сплачивались все радикальные элементы общества. Средние века, говорит справедливо Энгельс, знали только одну форму идеологии: религию и богословие. Германия начала девятнадцатого столетия была в значительной степени еще страной феодальной; но под покровом феодализма капитализм, однако, достиг значительных успехов. Поэтому молодая буржуазия до поры до времени мирилась с феодальным режимом. „По отношению к мелкой буржуазии и пролетариату она была груба, по отношению к абсолютизму и феодализму—хитра“ (Меринг). Идеология буржуазии, в особенности в лице самого гениального ее представителя — Гегеля была проникнута духом примирения между богословием и спекулятивной философией, или, иначе говоря, между феодализмом и капи-

---

[1]) Попы и аристократы вопиют против материализма, против своекорыстия современности. Почему? Потому, что ныне отрицают за господами исключительное право на своекорыстие; потому, что крестьянин, „чернь“, простой народ вообще не желает больше предоставить всего попам и аристократам для удовлетворения их алчности и властолюбия, но и сами хотят кое-что иметь и чем-нибудь быть.

[2]) Только „босяки“ революционеры! Вполне естественно, ибо с тяжелым денежным мешком на спине высоко не взлетишь.

тализмом. Разум идеалистической философии должен был оправдать то, что является предметом веры с точки зрения теологии. Возникает вопрос: является ли эта „связь" законной или только случайной? И Фейербах на этот вопрос дает положительный ответ, ибо, говорит он, сама спекулятивная философия есть не что иное, как разновидность теологии. „Тайну спекулятивной философии составляет теология". И надо прямо сказать, что доказательству этого положения у Фейербаха посвящены самые глубокие и блестящие страницы. Его критику идеализма следует признать самой сокрушительной и, с нашей точки зрения, окончательной. Это, разумеется, не помешает никогда ни „рабам", ни „ослам" (выражения Фейербаха) пережевывать идеалистическую жвачку: рабам—в подражание господам, ослам — на свой страх и риск. Для Фейербаха же ясно одно, что кто не отказывается от идеалистической философии, тот не порывает и с теологией. Поэтому задача, стоявшая перед нашим благородным мыслителем, сводилась к окончательному разоблачению обоих союзников, к нанесению им сокрушительного, смертельного удара и к построению на их костях нового здания материалистической философии. Его критика идеалистической философии бросает яркий свет на „сущность религии", критика же религии и, в частности, христианства разоблачает перед нами сущность идеалистической философии. Отрицательный результат, к которому приводит критика, состоит в том, что природа и человек составляют истинную, хотя и скрытую сущность как религии, так и философии, что тайну философии и религии составляет антропология. Однако в идеалистической философии и теологии все „поставлено на голову", все дано в извращенной и фантастической форме. Согласно теологии и спекулятивной философии, не человек создает себе Бога, а Бог является творцом человека, не природа порождает мышление, а мышление, идея создает природу. В умозрительной философии истинное отношение между бытием и мышлением искусственно затушевывается. Стоит только перевернуть умозрительное построение, и мы получим истинный принцип новой философии. „Чтобы понять Фейербаха и мотивы его философской работы мысли,—говорит справедливо Фр. Иодль,—необходимо обратить внимание на связь его с Гегелем. Ведь самые важные и основные положения фейербаховской философии возникли в качестве антитезы к философии Гегеля; и может быть даже самая краткая и наиболее меткая характеристика исторического положения Фейербаха заключается в утверждении, что он произвел такой же переворот в философии Гегеля, как Коперник в астрономии Птоломея: то, что раньше было центром вселенной, абсолютный дух, отодвигается теперь в качестве простой проекции на периферию; природа, которая являлась у Гегеля самоотчуждением духа, становится центральным понятием, жизни".

I.

Критика идеализма.

Л. Фейербах, в отличие от других левых гегельянцев, как Б. Бауэр или Штраус, радикально порвал с идеалистической философией и вступил на новый путь. Бауэр и Штраус оставались на почве гегелевской философии, при чем каждый из них стремился проводить или развивать одну сторону гегелевской абсолютной идеи. Штраус приписывал роль творца христианского мифа субстанции. Бауэр же из гегелевской абсолютной идеи взял вторую ее половину—самосознание, как творческое начало евангелия. Фейербах же отбросил абсолютную идею Гегеля и поставил на ее место природу и человека. Фейербах смело развернул на германской почве знамя материализма и атеизма. Наш мыслитель отдает себе ясный отчет в том, что старая спекулятивная философия перестала удовлетворять потребностям человечества и что новая историческая эпоха требует новой философии. Только та философия, говорит Фейербах, является необходимой и истинной, которая соответствует потребностям времени и человечества. Старая спекулятивная философия была теснейшим образом связана с теологией. Новая философия является одновременно отрицанием спекулятивной философии и теологии. Крушение одной означает вместе с тем и крушение другой. „Периоды человечества отличаются одни от других лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда становится могучим, когда оно овладевает человеческим сердцем. Сердце не только форма религии; нельзя сказать, что религия должна быть также и в сердце,—оно составляет сущность религии". И вот спрашивается, совершилась ли уже такая религиозная революция? Фейербах отвечает на этот вопрос утвердительно, ибо, говорит он, мы не имеем больше ни сердца, ни религии. Христианство фактически исчезло, его больше не существует—даже для тех, которые его внешне придерживаются. Люди делают из этого факта тайну—по соображениям политического свойства не желают сознаться в этом. Таким образом фактическое отрицание христианства выдают за самое христианство, от которого в сущности остается одно только название. „Это есть сохранение христианства в форме его отрицания". Если мы отрицаем откровение, если мы отвергаем завет, то откуда мы можем знать волю и дух творца? Христианства больше не существует, ибо оно больше не соответствует ни теоретическим, ни практическим потребностям человека. Оно не удовлетворяет больше ни потребностям нашего духа, ни требованиям сердца. Наше сердце преследует ныне другие интересы, а не вечное небесное блаженство.

Христианство исчезло,—оно исчезло из нашего духа и сердца, из науки и жизни, из искусства и индустрии. Оно опровергнуто основательно и безвозвратно. И если прежнее отрицание христианства было бессознательное, то теперь оно стало сознательным. Сознательное отрицание христианства кладет начало новой исторической эпохе и вызывает необходимость в новой, решительно антихристианской или нехристианской философии.

Место религии должна занять философия, но эта философия должна существенно отличаться от старой философии. Новая философия должна впитать в себя сущность религии, ее содержание. Философия должна в качестве философии стать религией. Пусть не смущает читателя этот своеобразный диалектический ход мыслей Фейербаха. Мы увидим ниже, в чем заключается, по Фейербаху, сущность религии и почему ее „содержание“ должно быть поглощено философией, новым миросозерцанием.

Существенные различия философских воззрений определяются существенными различиями человечества на разных ступенях его развития. Что же представляет собою современное человечество? Место веры заняло у него неверие, место библии—разум, место религии и церкви—политика, место неба—земля, место молитвы—труд, место ада—материальная нужда, место христианина—человек [1]). Современное человечество существенно отличается от своих предков, душа которых раздиралась внутренними противоречиями. Если, таким образом, человек практически занял место христианина, то человеческая сущность должна и теоретически занять место божественной сущности, т. е. человек должен стать на место бога. Практическая сущность человека и человечества получает свое осуществление и удовлетворение в политической деятельности. Политика должна стать нашей религией, и в этом смысле Фейербах говорит, что мы снова должны стать религиозными. Сознательная политика должна иметь свой определенный „официальный принцип“. Этим принципом должен являться—выражаясь отрицательно—атеизм. Практический атеизм составляет бессознательную основу и связь государственной организации. Новая философия и политика должны провозгласить атеизм сознательным, теоретическим принципом.

Старая философия вела, а поскольку она еще существует, и ведет двойную бухгалтерию. Она имеет одну истину для самой себя, которая нисколько не интересуется человеком. Это и составляло собственно философию. На ряду с этим она имела вторую истину для человека—в виде религии. Новая философия есть философия человека, и поэтому она является также философией для

[1]) Ludwig Feuerbach, „Sämmtliche Werke“, 1904, II т., 219 стр.

человека, т.-е. она имеет существенно практические тенденции. Она составляет единство человека с человеком, единство истины для самой себя и для человека, единство головы и сердца. Истина составляет целокупность и единство человеческой жизни и сущности. [1]) Старая философия вырыла пропасть между головой и сердцем. Все человеческие идеалы и стремления—все потребности сердца находили свое искаженное отражение в религии. Теоретические же потребности разума или головы удовлетворялись собственно философией. Но так как и в том и в другом случае мы имеем дело с человеком, то такое его раздвоение ни на чем не основано. Человек составляет единство головы и сердца, мышления и жизни. Поэтому новая философия призвана об'единить потребности разума и сердца, потребности теоретические и практические в одно неразрывное целое—в антропологию. Критика религии, таким образом, теснейшим образом связана с критикой спекулятивной философии, которая является ничем иным, как замаскированной теологией. Абстрактный характер прежней философии об'ясняется тем, что она не освободилась от теологии, что она внутренне с ней связана. Она вырыла непроходимую пропасть между чувствами и разумом. Моя сущность состоит исключительно в том, что я мыслю—вот лозунг этой философии. Разум признан абсолютной и божественной сущностью. Это значит, что спекулятивная философия провозгласила божественность разума. Даже воля кантовского и фихтевского идеализма есть не что иное, как сущность разума. Для того, чтобы превратить бога в разум, спекулятивная философия приписывает разуму свойства абстрактного божественного существа. Чувства не доставляют нам, с точки зрения этой философии, ни познания реальности, ни достоверности.

Откуда же, спрашивает Фейербах, этот разрыв между разумом и чувствами? Он имеет своим источником только теологию. Спекулятивная философия имеет свои корни в теологии. Она представляет собой не что иное, как замаскированную теологию. Бог ведь не есть с точки зрения теологии, чувственное существо,—он является скорее отрицанием всех чувственных определений и познается посредством отвлечения от них. Но он есть бог, т.-е. самое истинное, наиреальнейшее, достовернейшее существо. Каким же образом истина может быть доступна чувствам, которые являются прирожденными атеистами? Бог есть существо, у которого существование не отделимо от сущности, от понятия, которое не может быть мыслимо иначе, как сущим и подобно тому, как в боге бытие неотделимо от мыслимого бытия, от мышления, так и в человеческом духе мышление и бытие

---

[1]) Там же, стр. 274.

тожественны. Спекулятивная философия, имеющая своим источником теологию, достигла своего высшего развития в гегелевской системе. Поэтому новая философия, т.-е. фейербаховская, должна начать с критики и разрушения гегелевской философии. Новая философия есть реализация и вместе с тем отрицание Гегелевой философии [1]).

В чем заключается основное противоречие всей спекулятивной и в частности Гегелевой философии? В том, что она является отрицанием теологии на почве теологии. Но тем самым она в свою очередь есть не что иное как теология. „Гегелевская философия—последняя величественная попытка восстановить снова при помощи философии утраченное, исчезнувшее христианство и при этом таким образом, что отрицание христианства отожествляется с самим христианством. Но получающееся при этом столь прославляемое спекулятивное тожество духа и материи, бесконечного и конечного, божеского и человеческого есть не что иное, как достигшее своей высшей точки на вершине метафизики злосчастное противоречие новейшего времени—тожество веры с неверием, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества“ [2]).

Гегелевская абсолютная идея дана прежде всего в абстрактной форме, т.-е. в элементе мышления. Эта абсолютная идея ведь есть не что иное, как бог теологии, существующий до сотворения мира. Но подобно тому, как бог обнаруживается, открывается, осуществляется в актах творения, так реализуется и гегелевская идея. Но когда говорят о реализации идеи, то имеется в виду вступление идеи в царство реализма, действительности. Если под реальностью идеи понимают реальность как нечто мыслимое, то очевидно, что в этом случае реальность идеи означает только идея о реальности идеи, т.-е. мы остаемся на точке зрения тожества мысли с самой собой или, иначе говоря, на почве суб'ективного идеализма. Если же говорят серьезно о реализации идеи, то реализованная идея должна представлять собою нечто другое, чем не реализованная идея. Идея реализуется—означает, что она себя отрицает, т.-е. перестает быть только идеей, только мыслью и становится чем-то другим, что уже не есть только мысль, только идея. Она становится в этом случае об'ектом чувственности. Значит реальность идеи есть чувственность. Но реальность означает истинность идеи, ибо истинно то, что реально. Стало быть, чувственность обнаруживает истинность идеи или мысли. Но спрашивается, почему идея должна принять чувственную форму, должна реализоваться? Если идея

[1]) Ludwig Feuerbach, Sämmtliche Werke, 1904 г., II т., стр. 318.
[2]) Там же, стр. 277.

в своей абстрактной форме, в форме понятия или мысли, не является истинной, реальной, то очевидно, что истинность идеи ставится в зависимость от **чувственности**, т.-е. от конкретного ее осуществления и реализации. Если чувственность сама по себе есть ничто, не имеет никакой ценности, никакого значения, то почему идея воплощается в чувственности? Но дело-то в том, что чувственность предшествует идее. Идея, потому должна реализоваться, потому должна стать об'ектом чувственности, что чувственность является ее предпосылкой, ее основанием. Идея, мысль доказывает свою истинность посредством чувственности. Если же спекулятивная философия делает чувственность только предикатом, атрибутом идеи, то она этим только обнаруживает свою внутреннюю противоречивость. Ибо чувственность является лишь атрибутом идеи, бытие—предикатом мышления и вместе с тем только она придает идее истинность и реальность, т.-е. она является одновременно и сущностью и акциденцией, суб'ектом и предикатом. Мы преодолеваем это противоречие лишь в том случае, если мы это реальное, чувственное превращаем в суб'ект, т.-е признаем за бытием самостоятельное существование. [1]) Таким образом, философия должна исходить из конкретного, а не из абстрактного, как это делает спекулятивная философия, которая берет своим началом и исходным пунктом положение: я есмь абстрактное, мыслящее существо. Тело же вовсе не принадлежит к моей сущности. Новая же философия, т.-е. философия Фейербаха, начинает с положения: я являюсь действительным, чувственным существом, тело в своей целокупности составляет мое „я", мое существо.

Гегелевская философия представляет последнее убежище, последнюю рациональную опору теологии. Гегелевское учение о том, что природа, реальность полагается идеей, есть лишь рациональное выражение для богословского учения, что природа создана Богом, материальная сущность нематериальной, т.-е. абстрактной, сущностью. Сущность гегелевской логики составляет **трансцендентное** мышление, мышление человека, положенное (или поставленное) вне человека. Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный, конечный, субъективный дух, мыслимый без субъекта, без своих конечных определений, просто как дух и поставленный как сущность, но как абсолютная божественная сущность, подобно тому, как бесконечная сущность богословия есть не что иное, как абстрактная конечная сущность. Гегелевская философия поставила сущность человека, сущность „я" вне человека, отделила эту сущность от человеческого „я" и превратила ее в самостоятельную субстанцию, в божество. Тожество мышления и бытия в спекулятивной философии является необходи-

---

[1]) Там же, стр. 294-296.

мым выводом из понятия бога, как существа, понятие которого содержит в себе бытие. Спекулятивная философия превращает в свойство, принадлежность понятия или мысли, то, что богословие сделало исключительной принадлежностью бога. Тожество мышления и бытия является выражением того положения, что разум божествен, что мышление есть абсолютная сущность, истина и реальность, подобно тому, как в богословии бог составляет сущность всего, совокупность всего реального. Но бытие, которое не отлично от мышления, которое является лишь предикатом его, есть только мыслимое, абстрактное бытие, т.-е. не есть бытие в действительности. Таким образом, тожество мышления и бытия означает лишь тожество мышления с самим собою. Это значит, что абсолютное мышление не может перейти в бытие. Бытие остается для него чем-то потусторонним, недосягаемым, трансцендентным. Если таким образом мышление и противополагает себе бытие, то оно это делает внутри самого себя и вследствие этого оно непосредственно без всякого труда преодолевает свою противоположность, ибо бытие, как противоположность мышления в самом мышлении, ведь есть не что иное, как мысль, как то же мышление.

Но когда мы говорим о чем-либо, что оно существует, продолжает Фейербах, то этим мы хотим сказать, что оно существует не только в мысли. В своем мышлении я являюсь абсолютным господином и ничто мне не противоречит. Когда же речь идет о бытии, об об'ективной действительности, то я уже не являюсь полным хозяином, ибо бытие есть нечто, в чем принимают участие другие и в первую очередь сам предмет, самое бытие. Быть—значит быть суб'ектом, быть для себя. Быть суб'ектом—значит иметь самостоятельное существование; быть об'ектом—значит быть для другого, существовать для другого существа, т.-е. быть мыслью. Стало быть, если я являюсь только об'ектом представления какого-либо суб'екта, то последний имеет возможность составить себе обо мне какое ему угодно превратное представление. Но если я при этом действительно существую, если я существую как суб'ект, то я имею возможность показать, что между мною как объектом и мною как субъектом, т.-е. как действительно реальным существом, есть огромная разница. Бытие для спекулятивной и вообще идеалистической философии представляет собою только определение мысли, т.-е. отрицание бытия. И спекулятивная философия косвенно сама высказывает эту мысль, объявляя бытие равным небытию. Но небытие, т.-е. ничто, не является предметом мышления. Спекулятивная философия, стало быть, запутывается в своих собственных внутренних противоречиях. Для абстрактного спекулятивного мышления бытие, вследствие того, что

оно есть небытие, ничто, составляет бессмыслицу. Действительная жизнь, бытие превращается в какое-то привидение, которое все же выдается за настоящее бытие. Но очевидно, что бытие-привидение находится в вопиющем противоречии с действительным бытием. Под действительным бытием человек понимает предметное существование, реальность, действительность, объективность. Бытие в мышлении, мысленное бытие, бытие, лишенное объективности, есть ничто. Но это ничто выражает лишь „ничтожество" моей абстракции, ничтожество и пустоту абстрактной спекулятивной философии.

Гегель начинает, как известно, свою логику с анализа безразличного и лишенного всякого содержания бытия. Но сознание бытия, говорит правильно Фейербах, всегда и необходимо связано с определенным содержанием. Когда же мы отвлекаемся от содержания, то действительно остается одна лишь мысль о бытии. Бытие, развивает дальше Фейербах свою мысль, неотделимо от сущности вещи. Бытие мыслимо только посредством предикатов, составляющих сущность вещи. „Бытие есть утверждение сущности. То, что составляет мою сущность, и есть мое бытие" [1]). Бытие не отделимо от сущности вещи, как сущность вещи не отделима от ее бытия. Бытие, лишенное всех существенных качеств, есть только представление или мысль о бытии—это бытие искусственное, измышленное, бытие без сущности бытия.

Противоречие между мышлением и бытием гегелевская философия преодолеть не была в состоянии. Мышление переходит в свою противоположность—в бытие, становится „другим", отрицает себя таким образом, что это „другое" бытие само превращается в предмет мысли, в мышление, т.-е. мышление делает бытие моментом мышления. Но мышление характеризуется всеобщностью. Бытие индивидуально, единично, многообразно. Как же спекулятивная философия преодолевает эту противоположность? Каким образом абстрактное понятие, отвлеченное мышление переходит в конкретное? Подобно тому, как в боге бытие непосредственно связано с сущностью, с понятием бытия, так в нем со всеобщностью связано единичное, индивидуальное. „Конкретное понятие есть превращенный в понятие бог", говорит Фейербах. Только в теологии таким образом мы находим истинное об'яснение спекулятивной философии. Превращение философии в теологию совершилось еще в древности при переходе от языческой философии к неоплатоновской. Языческая философия имела своим принципом разум, идею. Но идея Платона и Аристотеля не поглотила всего бытия. Для древней философии вне

---

1) Там же, стр. 239.

2) Там же, стр. 256.

мышления все же существовал некоторый остаток в виде материи, как субстрата, т.-е. носителя реальности. Древняя философия проводила различие между мышлением и бытием. Мышление, дух, идея не составляли для нее еще единственную, исключительную, абсолютную реальность. Древние философы были еще физиологами, политиками, зоологами,—словом, антропологами, правда ограниченными, частичными и, стало быть, частичными теологами также, но все же не полными теологами. Другое дело неоплатоники. Для них материя, материальный, действительный мир не имеэт реальности. Неоплатоник предпочитает смерть телесному существованию, так как он не считает тело своей сущностью. Он отрекается от всех светских благ, внешних вещей, от всего телесного и переносит блаженство в сферу духа. Но там, где человек отказывается от всех внешних благ и от всего, что находится вне его, он на место действительного мира ставит воображаемый мир, в котором существует все, что в действительном мире, но в абстрактной форме, в форме представлений. Так, материя в имматериальном мире неоплатоников существует как идеальная, воображаемая, мыслимая вещь. Такая воображаемая, мыслимая материя обладает всеми свойствами действительной материи, т.-е. она является одновременно чувственной и бесчувственной вещью, теоретическим и практическим предметом. Действительные предметы становятся представлениями. Но это возможно потому, что представления суть представления предметов. Отрицание плоти, говорит справедливо Фейербах, ведет к фантастической, трансцендентной практике, к практическому уничтожению различия между воображением и чувственным созерцанием. При таких условиях исчезает и теоретическое различие между мышлением и бытием, между суб'ективным и об'ективным; мышление, разум становится абсолютным существом, а материя теряет свою реальность. Мышление отрицает все, но с тем, чтобы все снова полагать в самом себе, воспринять в себе. Мышлению присваивается то, что составляет предмет чувственного созерцания, то, что является делом жизни, чувств, ощущений. Таким образом, конкретное становится предикатом абстрактного. „Понятие конкретно“ означает: бытие есть определение мысли. Гегель только рационализировал, т.-е. превратил в понятия, то, что для неоплатоников является предметом фантазии, представления. „Абсолютная философия“—это воскресшая александрийская философия, а Гегель—немецкий Прокл. По собственному определению Гегеля абсолютной, т.-е. христианской, философией является не философия язычника Аристотеля, а александрийская философия.

Определение Гегеля, что только „конкретное“ понятие, т.-е. понятие, которое включает в себе природу действительного, есть истин-

ное понятие, означает, однако, признание истинности конкретного или действительности. Но так как с самого начала понятие, т.-е. сущность мышления, предполагается как абсолютная, единственно истинная сущность, то реальное, действительное может быть признано только косвенным образом, только как существенное и необходимое определение понятия. „Гегель — реалист, но чисто идеалистический или скорее абстрактный реалист—реалист в отвлечении от всего реального. Он отрицает мышление, именно абстрактное мышление, но опять-таки в абстрактном мышлении, так, что отрицание абстрактного есть в свою очередь только абстракция. Об'ектом философии, по Гегелю, является только то, „что существует“, но это существование есть в свою очередь только абстрактное, мысленное“ [1]).

Материя, по учению Гегеля, есть самоотчуждение духа. Гегель только тем отличается от теологов и прежних философов-идеалистов, что последние рассматривали божество, как освобожденное с самого начала от природы, материи существо. Бог по существу, в себе, свободен от чувственности. Поэтому субъективный дух, т.-е. дух философа и теолога, посредством процесса абстракции освобождал себя от чувственности с тем, чтобы достигнуть той ступени бесплотности и чистого духа, каким является по своей природе, так сказать, бог. В этом самоосвобождении от чувственности и плоти они усматривали добродетель человека и путь к божественному блаженству. Гегель же эту субъективную деятельность превращает в самодеятельность божественного существа. Бог сам должен проделать эту работу и подобно героям древности „завоевать“ свою божественность посредством добродетели. Но это самоосвобождение бога от материи может совершиться в боге только при том условии, если сама материя дана в нем. Но ведь бог есть бог, а не материя. Если материя не имеет самостоятельного, от бога независимого существования, то очевидно, что бог производит из себя материю, т.-е. материя рождается из абсолютной своей противоположности, из ничего. Но, с другой стороны, если бог полагается и отчуждается как материя, то материю надо рассматривать как момент в боге, т.-е. бог материален, бог есть и материя. Но хотя материя и включается в бога, однако она составляет, по Гегелю, неразумное в разумном, чувственное в нечувственном „не—я“ в „я“, т.-е. отрицательный момент. Словом, материя, как противоположность духа, приходит в противоречие с тем, что составляет сущность духа. Если материя дана в боге, т.-е. полагается как бог, то этим самым утверждается отрицание бога и признается истинность материализма, говорит Фейербах. Ибо признать

[1]) Там же, стр. 293.

материю богом значит сказать, что никакого бога не существует. Но так как при этом реальность бога—этого существа богословия—все же еще предполагается, то теология одновременно отрицается и утверждается. Признание материи, хотя бы и в виде самоотчужденного духа, означает утверждение атеизма, т.-е. отрицание теологии, но это отрицание снова отрицается и стало-быть теология опять восстанавливается и утверждается. Бог становится богом вследствие того, что он преодолевает, отрицает материю, т.-е. отрицание бога. А отрицание отрицания, как известно, есть утверждение. Таким образом, говорит Фейербах, мы снова благополучно возвращаемся в лоно христианской теологии. „Тайна гегелевской диалектики,—продолжает Фейербах,—заключается в конечном счете в том, что он отрицает теологию при помощи философии и затем снова отрицает философию посредством теологии. Начало и конец составляет теология, посередине, как посредствующее звено, стоит философия, как отрицание первого положения. Отрицание же отрицания есть теология" [1]). Философия, таким образом, не отрицает теологии и ее догматов, а скрепляет, обосновывает. Гегелевская философия есть не что иное, как рациональная теология или „рациональная мистика", как выражается Фейербах в другом месте. Гегелевский абсолютный дух есть „угасший дух" богословия, и его философия лишь кажущимся образом отрицает богословие, на самом же деле сама является богословием. Его философия—это богословие, превращенное в логику. Вся его философия проникнута внутренними противоречиями и представляет собою попытку восстановить утраченное, закатившееся христианство. Но она вместе с тем представляет собою и отрицание христианства. Это внутреннее противоречие затуманивается лишь тем, что Гегель делает атеизм—отрицание бога—объективным определением бога. Бога же определяет как п р о ц е с с и в качестве момента этого процесса устанавливает а т е и з м. Но как из неверия нельзя восстановить снова истинную веру, так из отрицания бога нельзя восстановить истинного бога. Такой бог именно в силу того, что он связан со своей противоположностью—с отрицанием бога есть бог внутренне-противоречивый, атеистический бог.

Таким образом, Фейербах в своей беспощадной критике спекулятивной и в частности гегелевской философии доказал, что сущность спекулятивной философии составляет теология. Гегелевская философия есть абсолютный или, вернее, т е о л о г и ч е с к и й и д е а л и з м. Она отчуждает от человеческого „я" его сущность, отделяет ее от него и превращает в самостоятельную субстанцию. Сознание человека о боге есть самосознание бога, говорит Гегель. Сущность

[1]) Там же, стр. 277.

Бога есть сущность мышления, т.-е. мышление, отделенное от мыслящего субъекта. Гегелевская философия превратила мышление, т.-е. субъективную сущность, оторванную и абстрагированную от субъекта, в абсолютную божественную сущность. Согласно христианской теологии, бог есть мыслящее существо. Теологический онтологизм выводит из понятия бога его бытие; понятие и бытие с этой точки зрения совпадают. На том же онтологизме и зиждется спекулятивная философия и ее учение о тожестве мышления и бытия. Мысли бога, согласно христианской религии, суть материальные вещи. Поскольку бог мыслит, он мыслит самого себя. Мысля о мире, он мыслит о самом себе. Предметы, которые он мыслит, не отличны от его существа. Мышление и бытие у него тожественны, как в спекулятивной философии. У Гегеля, как сказано выше, мыслит не отдельный субъект, а само мышление, и из этой чистой деятельности мышления рождаются все определения и качества мира, все бытие. Мы уже знаем, что бытие, с которого начинается гегелевская логика,—ибо мышление ведь должно мыслить сущее,—есть абстракция от всего определенного, т.-е. небытие или ничто. Чистое мышление, как это утверждает Гегель, может иметь своим содержанием только ничто. Так бог создает мир из ничего. Подобно теологии, стало быть, и спекулятивная философия полагает, что все многообразие действительных вещей создается чистым мышлением. С нами обращаются тут, говорит с раздражением Фейербах, как мамки с слишком любознательными детьми. На вопрос их, откуда происходят дети, мамки им отвечают, что их вытаскивают из колодца, где они плавают как рыбки. „Бог—это прекрасный и глубокий колодезь фантазии, в котором содержатся все реальности, все совершенства, все силы, в котором, словом, все вещи плавают в готовом виде, как рыбки. Теология—мамка, которая извлекает их из этого колодца". Но точно так же, говорит с сарказмом Фейербах, „философы еще и в наше время, как некогда христианский бог, создают мир из собственной головы". Таковы же методы богословия, которые и ныне еще широко практикуются в области философии!

Абсолютный дух, абсолютная идея или чистое мышление Гегеля есть не что иное, как бог теологии. И подобно тому, как нет перехода от имматериального бога к материальному миру, так нет перехода от логики или чистого мышления Гегеля к природе. И подобно тому, как верующий, не зная, как поступить с действительным миром, как объяснить себе его существование, делает заключение, что бог его создал, так и спекулятивный философ включает в свою систему действительный мир, но не иначе, как через мышление. Косвенным путем спекулятивная философия, как мы видели, вынуждена признать существование действительного мира, природы, материи,

человека, но это делается в форме извращенной, в форме отвлеченной, в форме богословской, в форме пьяной. „Спекулятивная философия—это пьяная философия; философия снова должна стать трезвой". Тайну спекулятивной философии составляет теология; тайну же теологии—антропология. Стало быть, философия также должна стать антропологией. „Не стремись быть философом,—говорит Фейербах,—в отличие от человека; будь только мыслящим человеком".

Если идеалистическая философия представляет собою только пережиток теологии, только рациональное богословие, то очевидно, что критика религии имеет решающее значение также и для философии. Фейербах чрезвычайно много занимался религиозной проблемой. Он исходил из того убеждения, что разрушение религии поведет за собою и крушение идеалистической философии, ибо они друг с другом тесно связаны. На развалинах же теологии и спекулятивной философии должно быть воздвигнуто новое здание материалистической философии, в центре которой будут стоять, по учению Фейербаха, природа и человек, или точнее человечество. Критика спекулятивной философии и религии должна обнаружить, хотя бы в отрицательной форме и в искаженном виде, что природа и человечество являются единственными реальностями, с которыми одинаково имеет дело как философия, так и религия. И уже добыв этот отрицательный результат, новая философия сознательно и в форме положительной будет базироваться на природе и человечестве.

II.

Основные принципы философии Фейербаха.

Каковы же положительные принципы фейербаховской философии? Мы знаем, что для Гегеля истинной действительностью являлось понятие, а источником познания мышление, разум. В противоположность Гегелю Фейербах в качестве источника познания выдвигает чувственность. О существовании внешних предметов мы знаем только посредством чувств, а не отвлеченного мышления. Посредством чувств человек приходит в соприкосновение с объективной действительностью. Но что является объектом чувств? Действительность, бытие, то, что существует вне меня и независимо от меня. Достоверно только то, что является объектом чувств, созерцания, ощущения. Но не только внешние предметы даны нашим чувствам. Человек и самого себя познает посредством чувств. Мы чувствуем не только камни и бревна, не только мясо и кости; мы чувствуем также и чувства, когда мы пожимаем руку или прикладываемся к губам чувствующего существа; посредством слуха мы воспринимаем не толь-

ко шелест листьев, журчание воды, но и вдохновенный голос любви и мудрости.

Словом, не только плоть, но и дух, не только вещь, но и „я“ составляет предмет чувств. Поэтому все чувственно воспринимаемо, если не непосредственно, то посредственно, если не грубыми, то просвещенными чувствами, если и не глазами анатома или химика, то глазами философа. Существует только то, что является или может являться предметом чувств. Быть—значит быть предметом чувств. Грубейшую ошибку, однако, делают те, кто считает Фейербаха крайним сенсуалистом, для которого существует лишь „непосредственно данное“. Посредством „чувственности“ мы приходим в соприкосновение с внешним миром. Но посредством тех же чувств мы приходим к разуму; они побуждают к мышлению. „Чувства задают нам задачу“, но решение задачи дает мышление. Не чувства сами по себе, а чувства в союзе с мышлением доставляют нам истинное знание.

Мышление, оторванное от чувственного опыта, дает мнимое знание. Но объекты чувств, не подвергнутые переработке мышления, являются ни чем иным, как лишенными смысла образами.

Чувственность и мышление должны итти рука об руку. Идеалистическая философия, которая исходит из мышления, имеет лишь формальный критерий истинности. Истинно то, что не противоречит идее, мышлению. Но этот формальный, чисто-логический критерий не решает вопроса о том, насколько мыслимое, хоть и противоречащее идее, реально или не реально, т.-е. истинно или не истинно. Ибо истинность и реальность совпадают. То, что реально, то истинно и, с другой стороны, то, что мы считаем истинным, должно иметь реальное существование. В противоположность идеализму Фейербах утверждает, что только мышление, определяемое чувственным созерцанием, есть действительно реальное, объективное мышление. Мышление само по себе ничего не может знать о предметах, об их содержании, ибо только чувствам даны реальные предметы. Мышление или разум есть связь, объединение в одно целое того, что чувствам дано в разъединении. Чувственный предмет становится лишь тогда предметом разума или мышления, когда мы объединяем различные свойства вещей, доставляемые различными чувствами, в одно целое. „Через посредство чувств,—говорит Фейербах,—читаем мы книгу природы, но понимаем мы ее не при помощи чувств“. Но и посредством разума не вносим мы какого-либо смысла в природу; мы лишь переводим и комментируем книгу природы. „Слова, которые мы читаем в ней при посредстве чувств, являются не пустыми произвольными знаками, но определенными, соответствующими сути дела, характерными выражениями“. Книга природы, продолжает мыслитель, состоит не из разбросанных в хаотическом беспорядке букв, которые якобы

приводит в порядок и связь разум. Такая связь была бы субъективной и произвольно созданной человеческим рассудком. „Мы различаем и связываем вещи посредством разума на основании тех признаков различения и связи, которые даны чувствам.“ Мы разъединяем то, что природа разъединила, и связываем то, что природа связала—словом, устанавливаем тот порядок и те отношения, в которых вещи находятся фактически и реально друг к другу.

Итак, обо всем мы узнаем посредством чувств, но чтобы понимать язык чувств, их нужно объединять. „Читать в связном виде евангелие чувств значит мыслить“. Дух, стало быть, есть лишь сущность чувственности, поскольку он является не чем иным, как всеобщим единством чувств. Способность человека связывать чувственные восприятия в единство есть мышление. Но эта связь, до которой поднимается мышление, не есть только субъективная связь; она имеет объективный характер, она существует реально. И если бы ей не соответствовало реальное основание, чувственная связь, ее бы не было и в мышлении. Именно потому, что мышление есть совокупность или единство чувств, то оно качественно отличается от отдельных чувств, ибо количественно оно обнимает всю совокупность чувств. Количество переходит в качество и в данном случае. Рассматривать же мышление как особую сущность, вне связи его с чувственностью, нет решительно никаких оснований. Это значит метафизически изолировать одну из способностей человека и превратить ее в самостоятельную отвлеченную сущность, как это и делала спекулятивная философия. Мышление следует за чувствами, а не наоборот, чувства за мышлением. „Универсальное чувство есть разум, универсальная чувственность—духовность“. Единство чувственности и мышления в указанном смысле составляет, таким образом, истинный путь к действительному знанию. Задача философии и науки вообще состоит не в том, чтобы отворачиваться от чувственных, т.-е. действительных вещей, а в том, чтобы к ним приближаться, не в том, чтобы предметы превращать в мысли и представления, а в том, чтобы невидимое для обыкновенного глаза сделать видимым, т.-е. чувственными предметами. Люди видят сначала вещи так, как они им являются, но не такими, как они есть, вкладывают в них свою собственную сущность и не различают предмета от представления о нем. А между тем вещи могут быть познаваемы только в связи со всеми другими вещами. Солнце, с точки зрения астрономии, есть нечто совершенно другое, чем солнце, данное нам в чувственности. Представление солнца противоречит действительному солнцу. Но это противоречие проистекает от того, что наши чувства отрывают и изолируют данное нам в представлении солнце от всей связи других чувственных явлений. Но стоит нам этот изолированный чувственный

предмет привести в связь со всей совокупностью явлений, которая открывается нашему универсальному чувству—мышлению,—и мы приходим к совершенно другим выводам: чувственное солнце вытесняется астрономическим. Но это вовсе не значит, поясняет Фейербах, что чувства—в данном случае зрение—нас обманывают, ибо на таком огромном расстоянии солнце не может представляться нам бо́льшим, чем оно кажется нашему глазу. Однако видимое простым глазом солнце не есть действительное солнце, потому что мы игнорировали расстояние. Универсальное чувство—мышление—принимает во внимание всеобщую связь явлений; поэтому мы при его помощи познаем действительное солнце. О действительной величине его, о мыслимом солнце мы делаем определенное логическое, мысленное заключение, но ведь исходным пунктом все же всегда является и не может не являться чувственное представление.

С другой стороны, в результате нашего заключения мы снова приходим к чувственной действительности, ибо астрономическое солнце также является при известных условиях предметом чувственности. Только всеобщая универсальная связь явлений доставляет нам истинное и действительное познание. И эта универсальная связь вскрывается универсальным чувством. Если всеобщее единство чувств составляет мышление, то в известном смысле каждое отдельное чувство есть также мышление, только не совершенное, не полное, а лишь одностороннее, частичное, изолированное, игнорирующее всеобщую связь явлений. Философия, это—путь, ведущий от чувственной видимости к действительности, к „познанию того, что есть". И органами философии являются чувственность в союзе с мышлением, или вернее мышление, как универсальное чувство. Нелепо думать, с этой точки зрения, будто мышление ведет нас в какой-то иной, сверхчувственный мир. Мышление всегда остается на почве чувственности, поскольку в основе его деятельности—даже тогда, когда оно имеет дело с самыми отвлеченными понятиями—лежит все же деятельность чувств или чувственные элементы. Не следует также забывать, что человек мыслит посредством чувственно существующей головы, что разум находится в голове, в мозгу, в этом фокусе, в котором стекаются все чувственные лучи. Поэтому дух представляет собою единство чувств, их объединение. „Дух представляется нечувственным и сверхчувственным, поскольку он выходит за пределы частного и ограниченности чувств, за пределы чувственного созерцания и переплавляет их местный провинциальный дух в общий дух".

С изложенной точкой зрения Фейербаха тесно связано отрицание гегелевского реализма понятий. Разум является источником познания, понятие же, как сущность разума—единственной действительностью —учил Гегель. Методологический принцип является одно-

временно и принципом бытия, т.-е. принципом онтологическим. В свете изложенной методологии Фейербаха, где чувственность и мышление получили совершенно новое истолкование, проблема взаимоотношения всеобщего и частного естественно освещается по-новому. Правда, Гегель не стоит на почве абстрактной всеобщности. С точки зрения Гегеля истинной действительностью является то всеобщее, которое включает в себя уже индивидуальное, частное. Это, так сказать, конкретная всеобщность, конкретное понятие. Но все же понятие является сущностью мышления и сущностью действительности. Этой точке зрения Гегеля Фейербах противопоставляет, в согласии со своим методологическим принципом, другую, номиналистическую, по которой только единичное, индивидуальное есть истинно сущее. Ведь мы приходим в соприкосновение с внешним миром посредством чувственности. В „чувственности" же нам даны единичные, чувственные вещи, а не понятия, не всеобщее. Мышление восходит от частного к общему, от индивидуального к родовому, от конкретного к абстрактному. Спекулятивная же философия идет обратным путем: от абстрактного и общего к конкретному и индивидуальному. Она рассматривает отвлеченно родовое понятие как сущность, имеющую самостоятельное существование. Отвлеченное родовое понятие „дерево", говорит Фейербах, которое мышление получает при помощи процесса абстрагирования от отдельных чувственных деревьев, разумеется, лишено чувственности или сверхчувственно, но эта „сверхчувственность" касается лишь формы, а не содержания предмета. Но в основе отвлеченного общего понятия лежат чувственные, конкретные предметы, так что самое понятие „дерево" также является чувственным, благодаря отдельным деревьям. Без деревьев нет дерева. И кто за „деревом" не видит деревьев, тот пустую форму превращает в содержание, отвлеченное понятие в самостоятельную сущность. Фейербах не отрицает значения родовых понятий: „я утверждаю только,—говорит он,—что они являются лишь предикатами вещей". Разум черпает свое содержание из опыта. Общие понятия суть только названия, имена, но в общих понятиях представлена совокупность отдельных вещей. „Сущность мышления есть всеобщность, в отличие от действительности, сущность которой — индивидуальность". Чувственные восприятия всегда предшествуют мышлению; отдельные, единичные предметы всегда предшествуют родовым, отвлеченным понятиям. Но отвлеченное понятие существует лишь в мышлении, и стало быть, само по себе не реально. Поскольку же оно имеет реальное значение, оно уже теряет свой родовой характер и обнаруживается как единичное, индивидуальное. „Дерево" существует в деревьях, человечество—в людях. Таким образом, можно сказать, что общее понятие и суще-

ствует, и не существует. Оно не существует как самостоятельная действительность. Оно существует—в единичных экземплярах, как определения или свойства отдельных вещей.

Мышление и чувственность не противостоят друг другу как два абстрактных противоположных принципа. Фейербах преодолевает и примиряет эти противоположности, которые, с его точки зрения, составляет конкретное **единство**. Чувственность переходит в мышление, поскольку сущность последнего составляет всеобщее. Универсальное чувство, т.-е. совокупность всех чувств, и есть мышление. С другой стороны, нет мышления без чувственности. Мышление заключает в себе чувственность, оно составляет единство самого себя и чувственности. Точно таким же образом разрешается Фейербахом вопрос о взаимоотношении между всеобщим и частным, абстрактным и конкретным. Чувство имеет дело с единичным, рассудок имеет своим содержанием родовое, всеобщее. Но это всеобщее означает сходство или тожество чувственно воспринимаемых признаков. „Разве чувства действительно воспринимают только деревья, а не леса также?“ Конечно, рассудок обобщает чувственные данные и избавляет нас от бесконечных повторений всего разнообразия единичных вещей. Он об'единяет в одном понятии совокупность тожественных признаков, и таким образом это понятие, будучи единым, освобождает нас от необходимости перечислить всю сумму индивидуумов, обнимаемых понятием. Но разве это понятие оторвано совершенно от единичных вещей? Разве оно образовано нами произвольно и не имеет своих корней в чувственности, т.-е. именно в единичных предметах? Надо только помнить, что отвлеченное понятие не имеет самостоятельного существования, что как только мы желаем вскрыть его реальное содержание, мы вынуждены обращаться к единичным, чувственным вещам, к об'ектам.

Условиями развития человеческого рассудка Фейербах считает как **общность ощущений**, получаемых суб'ектами от предметов, так и **взаимное общение** людей. Если бы люди жили изолированно друг от друга, то они бы никогда не доразвились до логического мышления. „Идеи возникают лишь из общения, из взаимного обмена мнениями (aus Converation); к понятиям, к разуму вообще мы приходим не в одиночку, а сообща“. Практические потребности, необходимость взаимного общения людей порождают как речь, так и отвлеченное мышление. „Человеческий дух,—говорит Фейербах,—не является непосредственным продуктом природы; человек, который вышел непосредственно из природы, был еще только чисто природным существом, во не человеком. **Человек есть продукт человека, культуры, истории.**“ Словом, речь, рассудок, дух человека, т.-е. то, что составляет „сущность“ его, находит свое об'-

яснение не в природе, а в обществе (in der Gemeinschaft) и составляет продукт исторического развития. Высшим и последним принципом философии является единство человека с человеком, т.-е. общественная жизнь. „Все существенные отношения—принципы различных наук—составляют лишь различные способы и виды этого единства". И даже самый акт мысли может быть понят только из этого единства.

Фейербах берет „за отправную точку своих философских рассуждений „человека" только потому,—говорит Плеханов,—что, отправляясь от этой точки, он надеялся скорее притти к цели, которая состояла в составлении правильного взгляда на материю вообще и на ее отношение к „духу". Стало быть,—замечает далее правильно Плеханов,—тут мы имеем дело с методологическим приемом, значение которого обусловливалось обстоятельствами времени и места, т.-е. привычками мысли тогдашних ученых и просто образованных немцев, а вовсе не какой-нибудь особенностью миросозерцания" [1]). Но „человека" не следует мыслить, как одинокое изолированное существо, как это делали и делают идеалисты. Исходной точкой истинной философии является не „я", а „я" и „ты". Только взаимодействие между „я" и „ты" дает возможность в качестве условия познания прийти к правильному разрешению связанных с проблемой познания вопросов. Этот методологический принцип вводится Фейербахом для того, чтобы правильнее уяснить взаимоотношение между субъектом и объектом и от него перейти к отношению между мышлением и бытием вообще. Единство „я" и „ты" дано уже во мне, в моем „я". Но фейербаховское „я", разумеется, нисколько не похоже на отвлеченное „я" абстрактного идеалистического мышления. Фейербаховское „я",—это целостный, реальный человек. Теоретико-познавательным принципом для нашего мыслителя, в противоположность всем идеалистическим направлениям в философии—и в этом заключается особенность и оригинальность Фейербаха—является не абстрактный дух, не оторванное от человеческого тела мышление, а органическое целое, чувственное, материальное существо, называемое человеком. Мыслит не отвлеченный дух, а организм всем своим существом. „Я—действительное, чувственное существо; тело в его совокупности составляет мое „я", самое мое существо". Для абстрактного мышления идеалистов объект является ни чем иным, как мыслью субъекта. Действительный же объект имеется лишь там, где существует действующее на меня существо, где моя самодеятельность—в том случае, когда мы исходим из мышления—встречает со-

[1]) Плеханов. „Основные вопросы марксизма", изд. „Библиотеки Коммуниста", 1922 г., стр. 16—17.

противление в деятельности другого существа. „Понятие объекта является первоначально ни чем иным, как понятием другого „я“; так, человек в детстве относится ко всем вещам, как к свободным, обладающим волею существам; поэтому понятие объекта получается вообще через посредство понятия ты, объективированного „я“. „Объект, т.-е. чужое „я“ дан во мне не моему „я“, а моему „не-я“, выражаясь языком Фихте, ибо только там, где я превращаюсь в ты, где я страдаю, возникает представление существующей вне меня активности, т.-е. объективности. Но только благодаря чувству „я“ есть „не-я“. Отвлеченный, бесплотный дух не может подвергаться воздействиям других существ, как и не может в свою очередь действовать на них. Чистое логическое „я“,—это бесплотный призрак, это чистейшая абстракция, которая провозглашается субстанцией. Но такое абстрактное воображаемое существо не может выйти за пределы своего формального тожества и перейти к действительному человеку или вообще к реальному миру. Для того, чтобы это „я“ могло стать принципом философии, следует найти в нем различия, открыть его противоположность - „не-я“. Философия должна иметь своим началом, своим исходным пунктом свою антитезу, говорит Фейербах. Существеннейшей же, первоначальной противоположностью „я“, которая с ним необходимо связана, является тело. Идеалистическая философия, и в частности философии Гегеля, говорит Фейербах, лишена пассивного принципа. Тело же и есть ни что иное, как пассивность человеческого „я“. И разумеется, ни воли, ни ощущения нельзя выводить из „я“ без признания наличия в нем пассивного элемента. Воля не мыслима без того, что ей сопротивляется. Где ничего не приходится преодолевать, там нет и воли. В каждом ощущении, замечает Фейербах, нет больше деятельности, чем страдания, больше духа, чем тела, больше „я“, чем „не-я“.

Что означает, с точки зрения идеализма, тожество субъекта и объекта, мышления и бытия? Это тожество означает только тожество мышления с самим собою. Мышление противопоставляет себе бытие, но в пределах самого мышления. Поэтому идеалистическая философия без всякого труда преодолевает противоположность между мышлением и бытием. Ибо бытие, как противоположность мышления в мышлении, есть само не что иное, как мысль. Если бытие составляет непосредственно данное, если сущность его состоит лишь в „непосредственности“, то легко доказать, что бытие тожественно с мышлением. Однако же, всякое доказательство существования чего-либо имеет целью лишь показать, что бытие не есть только мышление, что существует нечто помимо мышления. Но это доказательство не может быть почерпнуто из самого мышления. Для того, чтобы к объекту мышления могло быть присоединено бытие, необходимо к самому мыш-

лению присоединить нечто от него отличное. В мышлении как таковом объект тожествен с субъектом, я тожествен с самим собою, я являюсь, как выражается Фейрбах, абсолютным господином, ибо ничто мне не противоречит. Но когда речь идет о существовании объекта, то само мышление этого вопроса решить не может, ибо в нем самом нет критерия для различения предмета от моей мысли о нем. Для решения этого вопроса нужны свидетели, как говорит Фейербах; и этими свидетелями, отличающимися от меня, как существа мыслящего, являются чувства. Стало быть, мы приходим к выводу, что для того, чтобы установить существование объекта, мышление должно само перестать быть чистым мышлением и объединиться с противоположным ему принципом—с чувственностью. В мышлении объект существует только для меня, только суб'ективно. Но где же гарантия того, что об'ект существует не только в мысли, а также и „для себя", также объективно, реально? Ведь объектом мысли может быть все, что угодно. Под бытием, говорит Фейербах, человек понимает „для-себя-бытие" (Fürsichsein) предмета, а вовсе не мыслимое бытие. Быть—значит быть субъектом, быть „для себя", а не только для других. Только благодаря тому, что предмет имеет самостоятельное бытие, он существует для меня в качестве объекта, как и для других. От мышления к бытию, таким образом, ведет не мышление, а нечто другое—чувство, что присоединяется к мышлению. Как объект мышления только в том случае есть действительный, реальный объект, когда доказано его бытие вне мышления, так мышление приходит к бытию через посредство чувств. Условиями истинности познания Фейербах считает согласованность и общность ощущений людей, вытекающие из их взаимного общения. Но, как бы предвидя тот вывод, который могут сделать отсюда и который действительно сделали писатели, стоящие на точке зрения сенсуализма, агностицизма, позитивизма, эмпириокритицизма, Фейербах спешит прибавить для недогадливых, что в этом процессе, конечно, следует прежде всего иметь в виду участие самого предмета. Ибо ведь ясно, что без предмета неоткуда взяться нашим ощущениям. Предметы составляют источник наших ощущений, поскольку они действуют на наши чувства; согласие же между людьми, как чувственными существами, получающими от объектов одинаковые впечатления, составляет одно из условий истинности познания.

Абстрактная идеалистическая философия, для которой объект есть лишь предикат субъекта, его мысль, может лишь произвольно связывать с понятием объекта бытие его для другого, т.-е. для других чувственных существ. В сущности говоря, все виды идеализма ведут к солипсизму. Объекты, поскольку они не являются материальными, чувственными существами или предпометами, скольку они

не имеют самостоятельного бытия, поскольку они составляют лишь отвлеченные сущности, чистые мысли, не могут же в самом деле действовать друг на друга. „Только чувственные, материальные вещи действуют друг на друга. Я есмь „я“ для себя и одновременно „ты“ для другого“. Только принцип чувственности, материальности является принципом связи и единства вещей. То, что я мыслю вне чувственности, я мыслю и вне связи. Стало быть, тайну „взаимодействия“ объектов составляет чувственность.

„Но я утверждаю,—говорит Фейрбах,—что „я“, от которого отправляется идеалист, „я“, которое уничтожает (welches aufhebt) существование чувственных вещей, само никакого существования не имеет само является лишь мыслимым, а не действительным „я“. Действительное „я“—только то „я“, которому противостоит „ты“ и которое само в отношении другого „я“ также есть „ты“—объект. Между тем как для идеалистического „я“ нет собственно объекта вообще, как нет и „ты“... Я „полагаю“ вне меня объект, „ты“, только потому, что мое „я“, мое мышление уже с самого начала предполагает наличие объекта, наличность „ты“. Я существую и мыслю, я даже ощущаю только в качестве субъекта-объекта, но не в смысле философии тожества или, употребляя выражение Канта, не в аналитическом духе Фихте, для которого „я“, мыслящее, и предмет, мыслимое—одно и то же, а в смысле синтетическом.

Понятие „я“ заключает в себе с самого начала и понятие „ты“. Понятие субъекта—понятие объекта. Одно самым тесным образом связано с другим; они являются неразрывными членами одного и того же отношения потому, что нет вообще суб'екта, который бы в то же время не был объектом, и объекта—действительного, разумеется, а не воображаемого, фантастического, который бы в то же время не был субъектом для себя. Такая диалектическая постановка и разрешение вопроса как небо от земли далека от метафизической его постановки у идеалистов. „Я и ты, субъект и объект,—говорит Фейербах,—неразрывно связанные и все же разделенные различиями своими, составляют истинный принцип мышления и жизни. Единство субъекта и объекта, но не безразличное, а живое жизненное единство, учитывающее вместе с тем и различие моментов этого единства—вот собственно исходный пункт философии. Идеалистическая философия имеет дело с отвлеченным, лишенным всякой жизни, субъектом. Она его вырывает из всеобщей связи явлений, изолирует и превращает в гносеологический и метафизический абсолют. Этот субъект, с самого начала отряхнувший прах объекта, ломает себе затем голову над тем, как снова притти к объекту. И действительно, этот отвлеченный субъект не находит пути к реальному объекту. Поэтому ему ничего другого не остается, как „выводить“ всю сово-

купность бытия из мышления. Но это бытие, разумеется, есть только мыслимое, т.-е. опять-таки только отвлеченное бытие. Ибо мышление же не может дать больше того, что оно само имеет, чем оно само обладает. Существование самого субъекта—призрачно, а потому все, что им порождается, носит еще более призрачный характер. Идеалистическая философия устанавливает тожество объекта и субъекта. Материалистическая философия Фейербаха исходит не из отвлеченного субъекта, не из безжизненной абстракции, а из конкретного субъекта, который является в то же время и объектом. Нашим чувствам в качестве объекта даны не только внешние предметы. Человек является объектом самого себя, поскольку он в качестве чувственного предмета дан самому себе. Человек составляет единство субъекта и объекта, ибо конкретный субъект есть чувственный, материальный предмет, который в качестве такового имеет действительное бытие, т.-е. является действительным объектом.—„Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то, само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный". Не только плоть, но и дух, не только вещь, но и „я", говорит Фейербах, составляют предмет. Все поэтому чувственно воспринимаемо. Мое собственное „я" также является для меня предметом моих чувств, что означает, что мое „я" вовсе не есть абстрактная мысль, а реальное, конкретное, объективное существо. В силу того факта, что человек обладает сознанием, в нем происходит раздвоение его существа на объект и субъект. Изолируя нашу мысль, мы получаем абстрактное „я", оторванное от „не-я". Но объективно, т.-е. для другого существа, я составляю единство. Это единство вскрывает мою истинную сущность. Конфликт, противоположность между субъектом и объектом, разрешается именно тем, что я есть не только „я", а также „ты", т.-е. не только субъект, но и объект. В „ты" раскрывается реальность „я" и обратно, в „я" мы вскрываем сущность „ты". Именно потому, что „я" есть в то же время и „ты", это „ты" столь же действительно и достоверно, как „я". Мы в другом человеке, который, хотя и является лишь предметом наших чувств, видим такую же реальность, такое же „я", как и наше собственное. Но бытие других людей дает мне уверенность в существовании вне меня других вещей. Впрочем, ведь уже тот факт, что субъект, как это было доказано Фейербахом, не есть какая-то бесплотная абстракция, что он является одновременно и объектом,—этот факт, говорим мы, служит оплотом против всякого феноменализма и вместе с тем доказательством реальности внешнего мира. Субъект-объект Фейербаха заключает в себе в неразвернутом, так сказать, виде уже весь внешний мир, ибо признание и утверждение субъекта, как объекта, означает не что иное, как признание объекта субъектом.

т.-е. самостоятельным и независимым от мысли объектом. Раз признано объективное существование моего и чужого „я“, то вместе с этим уже признана и объективная реальность всего мира.

Конечно, говорит Фейербах, и идеализм знает, что без объекта нет субъекта, что без „ты“ нет „я“. Но эту точку зрения он считает эмпирической, а не истинной, т.-е. не первичной, а подчиненной, обязательной для жизни, а не для спекуляции. Но спекуляция, продолжает Фейербах, которая противоречит жизни, которая точку зрения смерти превращает в принцип истины, сама есть мертвая и лживая спекуляция.

„Основной недостаток идеализма заключается именно в том, что он вопрос об объективности и субъективности, о действительности и недействительности мира ставит и разрешает только с теоретической точки зрения, между тем как мир первоначально является объектом рассудка именно потому, что он составляет объект воли“. Вся литературная деятельность Фейербаха, по крайней мере, со времени разрыва его с Гегелем, представляет собою неустанную борьбу против „теоретической“, созерцательной точки зрения предшествующей философии и защиту точки зрения практической. Но прежде, чем выяснить этот вопрос более обстоятельно, необходимо обратиться к другой проблеме, которая у Фейербаха теснейшим образом связана со всей его теорией познания. Мы имеем в виду вопрос об отношении тела к душе.

Фейербах в своей критике гегелевской философии указал, что в ней отсутствует пассивный принцип. Этот пассивный принцип есть тело. Гегель рассматривает человека, как существо, лишенное потребностей и страстей. Так вынуждены смотреть на человека, впрочем, все идеалисты. Где нет потребностей, там нет и активности, нет деятельности. Существо без потребностей есть существо абстрактное. Тело, как принцип страдания, составляет антитезу, противоположность духу, как принципу активному. Идеалистическая философия разрывает это единство человека и неизбежно приходит к дуализму. Единство тела и души у Гегеля есть только абстрактное единство, подобно тому, как единство мышления и бытие для Гегеля в сущности означает ни что иное, как единство или тожество мышления с самим собою. Это происходит от того, что бытие есть только определение или предикат мышления. Так и тело с точки зрения идеализма есть лишь предикат души. Его психология, говорит Фейербах, это—реализация мысли Лейбница, по которой душа так действует, как будто она лишена тела. Материальное для Гегеля лишено истинности и самостоятельности. По поводу этих рассуждений Фейербах задает вполне законные вопросы, которые сводятся к следующему. Если существует бог, который заключает в себе всю полноту

и все совершенство бытия, то зачем понадобился ему мир, существующий лишь „в разодранных лохмотьях“? Если душа видит и без глаз, то на какой предмет понадобился нашему физическому телу физический глаз? Словом, зачем понадобилось нашему „я“ тело, раз душа в состоянии обойтись без него? „Природа,—говорит Декарт,—учит меня посредством ощущения боли, голода, жажды, что я вовсе не нахожусь в моем теле, как моряк в своем судне, но что я с телом связан самым тесным образом, как бы смешан с ним, так что я в известном смысле составляю с ним одно целое. В противном же случае если бы я был только мыслящим существом, я бы при телесном повреждении не испытывал боли, а созерцал бы это повреждение посредством чистого разума“. Таким образом, человек у спиритуалистов превращается в абстрактное существо, лишенное плоти и крови.

Тысячи лет люди были озабочены тем, чтобы разлучить душу с телом в целях обеспечения себе жизни после жизни. Тысячи лет они потратили на то, чтобы оторвать душу от тела, нисколько не заботясь о познании **материи**, об изучении анатомии человеческого тела. И даже в наше время, восклицает Фейербах, это различие, этот разрыв между телом и душой считается религиозной и философской догмой, на отрицание которой современная государственная мудрость смотрит весьма неблагосклонно, так как она находится отчасти сознательно, отчасти бессознательно под башмаком у духовенства, для которого имматериальная душа составляет высшую материальную выгоду. Если же люди в будущем потратят столько же времени, энергии и силы мысли на изучение единства тела и души, сколько они потратили на доказательство их различия, то они наверное вскроют тесную связь мышления с мозгом.

Единство тела и души, как и единство мышления и бытия, имеет смысл только тогда, когда действительный человек является субъектом этого единства. Разъединение, обособление тела от души возможно лишь в **теории**; в жизни же, т.-е. **практически**, мы такое обособление отвергаем. Практика, живая жизнь гораздо содержательнее, чем абстрактная теория. „Отвлеченный рассудок,—говорит Фейербах,—есть смерть; чувства же составляют жизнь вещей“. Рассудок подобно смерти, разлагает все на отдельные, обособленные элементы. Практика, жизнь рассматривают все явления в их целостности и неразрывной связи. Но каким вопиющим противоречием является стремление отрицать в теории то, что в жизни, практически нами же утверждается. Фейербах постоянно подчеркивает неразрывное единство тела и души, физического и психического. Жизнь, говорит он, есть „точка зрения абсолютного“, теория — точка зрения конечного. Жизнь объединяет, отвлеченное знание разъединяет. Наука обособляет нерв от крови, жизнь же имеется только там, где они неразрывно

связаны. Истинное единство тела и души может быть установлено только в том случае, если мы отвергаем как бездушное тело, так и бестелесную душу. Мыслит и ощущает не душа, ибо душа только олицетворенная и гипостазированная, обращенная в сущность функция или явление ощущения, мышления и хотения; мыслит и ощущает также и не мозг, ибо мозг, выделенный из тела в его целом и утвержденный сам по себе, в качестве органа духа, есть физиологическая абстракция, как душа является психологической абстракцией. Мозг только до тех пор орган мышления, пока он связан с головой и телом человека. „Внешнее" предполагает „внутреннее", но внутреннее осуществляется лишь в своем обнаружении. Сущность жизни состоит в ее обнаружении. В голове поэтому внутреннее есть внешнее, т.-е. дух видим. Все, что находится внутри, должно обнаружиться во вне.

Душа животного есть ни что иное, как его индивидуальность; к индивидуальности же относится все то, что составляет его сущность, которая обнаруживается в движениях, образе и внешних выражениях. К индивидуальности животного относятся одинаково как кости, мускулы, кожа, так и мозг. Человек посредством органа речи сообщает другим свои заветнейшие мысли, чувства и желания. Что же, в отличие от этих обнаруживаемых им чувств, мыслей и желаний составляет его душа, сущность? Ясно, что эта душа или сущность в себе, помимо указанных переживаний, которые так или иначе могут быть нам сообщены, есть только продукт абстракции или призрак фантазии. В чувствах обнаруживаются все тайны. Внешнее есть удовлетворенное внутреннее. Так, земля геологически не успокоилась до тех пор, пока она не произвела из своих недр органической жизни. Человек не успокаивается, пока он не обнаруживает внутреннего содержания своей головы и своего сердца. Словом, жить значит обнаруживать, проявлять жизнь. Ощущать, значит обнаруживать ощущения. И чем интенсивнее ощущения, тем необходимее проявление их во вне. „Природа" души, ее сущность обнаруживается во вне, в ее проявлениях. Как же возможно чувственные явления, чувственное существование выводить из нечувственной сущности? Наше сознание меняется в зависимости от содержания. Тожество сознания означает тожество тела. Человек остается тем же только в том же теле. Я другой человек в состоянии радости, чем в состоянии горя и печали, другой—с пустым желудком, чем с полным. Чувство моей самости и мое самочувствие—это чувство определенного состояния моего бытия, моей сущности. Но мне совершенно чуждо изолированное, абстрактное самочувствие, чувство нематериального, от тела отделенного, „я". Никогда еще никто не думал без головы и не чувствовал без сердца. Стало быть, только в абстракции я о-

ляю мысли от головы и чувства от сердца. По учению спиритуалистов, духовная деятельность человека—мышление, воля, а по мнению некоторых и ощущение, имеет свое основание в непротяженной, нечувственной сущности или душе, которая совершенно отлична и независима от тела. Душа бестелесна, имматериальна и, разумеется, бессмертна. Естественно, что все попытки спиритуалистов об'яснить связь души с телом должны были оказаться неудачными уже потому, что их исходная точка зрения не выдерживает никакой критики. Исходная же их точка зрения есть не единство, а раз'единение, обособление тела от души. Спиритуализм,—это учение, имеющее с самого начала в виду будущую небесную жизнь, а не наше земное существование. Это учение имеет свои корни в их желаниях. Желание бессмертной будущей жизни порождает такое уродливое учение о взаимоотношении тела и души, т.-е. о ее бестелесности и бессмертии. Но одно из двух: или душа связана с телом, тогда она телесна, или же она бестелесна, тогда она не нуждается в теле. Говоря: душа имеет тело, мы высказываем именно ту истину, что душа телесна, что она протяженна. Если же хотят утверждать имматериальность, духовность души, то следует отрицать вовсе ее связь с телом или же существование и самих тел. Если человек имеет нематериальную душу, то он вовсе не нуждается в теле. О какой связи души с телом может итти речь в случае признания ее нетелесной духовной субстанцией? Как может нематериальное, бестелесное существо действовать на материальное тело? И как „душа“ может вообще занимать какое-нибудь место? Очевидно, что спиритуализм не устраняет всех этих противоречий. Все указанные определения души, как бестелесность, нематериальность, непротяженность, бессмертность—суть только отрицательные определения,—выражения невежества и фантазии. Стоит только обратиться к положительным определениям души, как мы освобождаемся от дуализма и приходим к монизму—к жизни, к организму, составляющему единство тела и души.

Но что собственно значит „абстрагировать“? Философ воображает, что он путем отвлечения от действительности приходит к высшей истине. Так, философ говорит: „я мыслю, следовательно существую“ и делает отсюда вывод, что существует самостоятельная мыслящая субстанция—душа или дух. Но разве возможно, спрашивает Фейербах, чтобы ты мыслил без головы? А раз невозможно мыслить без головы, то ты и „абстрагироваться“ от собственного существа не в состоянии, так как голова, ведь, также принадлежит к твоей сущности. Разве самые общие метафизические понятия, понятия бытия и сущности, не изменяются вместе „с действительным бытием и сущностью человека?“ Я абстрагирую от человеческой природы—означает только: я абстрагирую от человека, как он является предметом моего созна-

ния и мышления, но ни в коем случае—от человека, который находится позади моего сознания, т.-е. от моей природы, с которой „моя абстракция неразрывно связана". И в качестве психолога ты можешь абстрагировать твои мысли от твоего тела, но ты в то же время самым тесным образом с ним связан. Это означает, что ты мыслишь себя отличным от тела, но это вовсе не значит, что ты действительно от него отличен. Но не может ли человек в действительности, а не только в мысли, абстрагировать от своего тела, не в состоянии ли он его убить? Конечно, в состоянии. Но, умерщвляя тело, он убивает самого себя и этим самым доказывает, что он именно не способен абстрагировать от своего тела.

С другой стороны, метафизический или механистический материализм также односторонен, ибо он рассматривает живой организм с точки зрения мертвой, абстрактной материи. Отвлекая, абстрагируя жизнь от материи, мы вынуждены прибегнуть для об'яснения жизни к особому существу, которое отлично от органической материи. Но органическое тело совмещает в себе те свойства, которые нами приписываются противоположной субстанции. Тело, вопреки множественности своих частей, представляет собою индивидуум, органическое целое. „Это органическое единство составляет принцип представления и ощущения". Организм, продолжает далее Фейербах, конечно, может разлагаться на свои составные элементы. Но такое разложившееся тело перестает быть органическим, живым телом и переходит в „категорию" трупов. Вывод Фейербаха сводится к тому, что тело и душа, физическое и психическое составляют органическое единство. Мертвое тело—ибо тело, в противоположность душе, взятое как абстракция, есть мертвая материя—и бестелесная душа, рассматриваемая вне связи с телом, составляют лишь отвлеченные, чисто теоретические, чуждые действительной жизни формы существования организма. „Медицина и прежде всего патология,—говорит Фейербах,—есть родина и источник материализма, но не экстравагантного и трансцендентного, выходящего за пределы человека, а имманентного, довольствующегося человеком. И этот материализм и составляет Архимедову точку опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо здесь речь идет в последнем счете не о делимости или неделимости материи, но о делимости и неделимости человека, не о бытии или небытии бога, но о бытии или небытии человека, не о вечности или не-вечности материи, но о вечности или не-вечности человека, не о материи, находящейся вне человека и рассеянной на небе и земле, но о материи, находящейся в человеческой голове. Раз мы узнали, что представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду

и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще"[1]). Недостаток психологии заключается в том, что она изучает мышление без физиологического его основания, вне зависимости от физиологических условий. Психология и физиология изучают один и тот же предмет с различных точек зрения. Первая изучает человека только с суб'ективной, вторая—только с об'ективной точки зрения. В психологии суб'ект тожествен с об'ектом, в физиологии они различны. В качестве психологического об'екта я „дан" самому себе, существую для себя, т.-е. суб'ективно; в качестве же физиологического об'екта я существую для другого. Ощущение, которое я испытываю от голода, напр., является об'ектом только для меня; но мой мозг является об'ектом физиологическим или анатомическим не для меня, а для другого. Однако различие существует здесь лишь между способом познания и исследования. Но это различие вовсе не относится к предмету, как таковому, который един. Правда, я различаю, по крайней мере теоретически, мое тело, как предмет моих внешних чувств не только от других тел, но и от самого себя. Но от моего внутреннего организма, в особенности от внутреннего органа мысли, от мозга, я не могу себя отличить. В воображении только я могу сделать свой мозг об'ектом представления; но это различие только логическое, воображаемое, а не реальное. Ибо я не в состоянии мыслить без мозга, значит и провести различие между собою и мозгом я также не могу. Мозг, от которого я себя отличаю, есть лишь мыслимый, но не действительный мозг, который мыслит. Стало быть, действительную, а не воображаемую связь свою с мозгом я ни в коем случае „отрицать", уничтожить не могу без того, чтобы не уничтожить и само мышление, т.-е. самого себя.

Итак, мои ощущения субъективны, но их основания объективны. „Объект, говорит Фейербах, не только предмет наших ощущений; он является так же основанием, условием и предпосылкой ощущения[2])". Я ощущаю жажду потому, что вода вне меня составляет существенную часть во мне, условие моего существования и ощущения. „Я говорю: условие или основание,—подчеркивает Фейербах,—потому что вода еще не единственное и еще не достаточное условие—одно среди множества других условий. Без воды нет ощущения,—по крайней мере, ощущения потребности воды. Голод и жажда суть болезненные ощущения, ибо без пищи и питья я перестаю быть человеком и в духовном смысле. Разве ощущение голода или жажды—ощущение беспредметное, бессодержательное? Разве жажда есть что либо иное, чем ощущение недостатка воды?" „Я воспринимаю только

[1]) Werke, X B., S. 165—166.
[2]) Werke, X. B. S., 220.

самого себя", говорит идеалист. Совершенно верно, замечает по этому поводу Фейербах, но я воспринимаю себя в связи с ощущениями голода, жажды и пр. Теоретическая точка зрения отличается односторонностью, и она должна быть дополнена практической точкой зрения. Практика, жизнь разрешает те вопросы, которые не могут быть разрешены только теорией. Время, т. е. историческое развитие, сделало материю мыслящей. „Материя составляет для разума существенный предмет. Если бы не было материи, разум не имел бы никакого содержания. Нельзя устранить материю, не устраняя в то же время и разум". Так как разум имеет своим предметом материальное, то материальное составляет сущность разума.

Деятельность органа составляет смысл, цель, „душу" этого органа. Функция органа зависит от природы его; природа органа в свою очередь зависит от способа его деятельности, от выполняемых им функций. Так, орган совершенно отмирает, говорит Фейербах, от недостатка упражнения или от отсутствия деятельности. Питание и потребление неразрывно связаны друг с другом. Мышление есть движение и потребление, т. е. работа мозга; но деятельность мышления одновременно питает мозг, поскольку усиленная, интенсивная деятельность мозга увеличивает приток питательных жидкостей. Только благодаря деятельности мышления мозг развивается в орган мышления. Но, с другой стороны, хорошо развитый орган мышления отправляет свои функции гораздо увереннее и лучше. Так мы приходим к очевидному выводу, что душа и тело не представляют противоположности, а составляют единство. Нет мозга без души, как нет души без мозга.

Фейербах не ломает себе голову над вопросом о реальности внешнего мира, ибо этот вопрос для него решен с самого начала в положительном смысле. Не говоря уже о том, что тело, организм, из которого исходит Фейербах, свидетельствует самым своим существованием о действительности внешнего мира, несомненным для нашего мыслителя является в дальнейшем связь и зависимость организма от природы, с которой он составляет одно целое. Разве мы можем ощущать, мыслить,— словом, жить—без пищи и воздуха? Воздух—это первая потребность жизни, без которой нет ощущений, представлений и мыслей. Не только воздух, но и множество других вещей необходимы для нашего существования. На первом месте стоят, конечно, предметы питания. То, что мы едим и пьем, составляет предмет зрения, слуха, вкуса, обоняния и т. д. Но мы не ограничиваемся созерцанием предметов питания; мы их превращаем в плоть и кровь нашего собственного существа Но это возможно в силу того, что сущность человека и сущность природы одна и та же. Именно потому, что соль, напр., составляет необходимую составную часть нашей крови, нашего существа, мы испытываем

потребность в соли. Мы принимаем, словом, пищу потому, что она есть плоть от нашей плоти, потому что без нее мы не можем жить, не говоря уже воспринимать и ощущать. Поэтому, продолжает Фейербах, так называемый субъект есть одновременно и объект, т.-е. субъект объект и, так называемый, об'ект одновременно объект-субъект. Человек, следовательно, не есть чисто теоретическое существо, а существо, которое предполагает, как свою основу, воздух, воду, питание, которое определяется внешними объектами и таким образом связан с миром, существующим независимо от него. По учению идеалистов человек представляет собою какое-то герметически закупоренное, замкнутое в себе существо, производящее из недр своих весь мир явлений. Это нечто вроде монады Лейбница, которая „не имеет окон“ и не допускает никакого на себя „физического воздействия“. На самом деле человек похож на губку, впитывающую в себя из окружающей среды все необходимое для его существования. Он не отделен от природы какой-то китайской стеной. Напротив того, природа непрерывно вливает в него свои соки и таким образом поддерживает его жизнь. Он связан с ней множеством каналов, по которым течет кровь и жизнь из окружающей природы в недра его существа. „Мы ощущаем „внутри кожи“, но внутри такой кожи, которая отличается пористостью. На поверхности кожи взрослого человека имеется не менее семи миллионов пор, т.-е. скважин или „выходов“ во вне, по ту сторону кожи. Помимо этих семи миллионов пор внутри кожи, через которые мы дышим, под кожей, в особом, предназначенном для дыхания органе—в легких,—имеется не менее шестисот миллионов наполненных воздухом легочных пузырьков. Но что такое дыхание? Это не что иное, как процесс смешения нашей крови с внешней атмосферой, в частности—с кислородом воздуха. Но легкие не органы ощущения: воздух, который мы вдыхаем через кожу и легкие, не есть ощущение или представление. Мы вдыхаем в себя действительный воздух материальным, объективным, химическим способом. Мы дышим прежде, чем мы видим, слышим, осязаем, обоняем. Мы дышим, потому что без воздуха нет ни жизни, ни ощущений!“

Такое материалистическое обоснование реальности мира вызывает, конечно, благородное негодование идеалистов, говорит Фейербах. Разве, в самом деле, не ужасно „выводить“ действительность мира из таких „грубых“, не—философских потребностей человека, как питание, дыхание и пр. Но Фейербаха нисколько не смущают вопли идеалистов, которые „всячески поносят научный материализм со своих кафедр, зато всей душой и всем сердцем почитают материализм в самом грубом практическом смысле“.

Итак, организм всеми фибрами своими связан с внешней средой, с окружающим его материальным миром, доставляющим ему

средства питания и являющимся источником удовлетворения вообще его потребностей. Мы вынуждены признавать первоначально объективное существование внешних предметов, как существа, испытывающие в них потребности, поскольку мы нуждаемся в средствах существования. Человек связан, стало быть, с природой своими насущнейшими потребностями, чисто материальной связью. Фейербах, как мы видим, подходит к самым сложным вопросам теории познания с точки зрения практической и материалистической. Но эта точка зрения не „производственная", сказали бы мы, а „потребительная". В процессе „потребления" человек познает предметы природы. В этом, по нашему мнению, заключается отличие фейербаховской теории познания от точки зрения Маркса.

Фейербах приходит к признанию реальности мира собственно с разных сторон. Мы чувствуем свою зависимость от других людей и от совокупности окружающих нас вещей. Абсолютное „я" идеалистической философии, с точки зрения Фейербаха, бессмыслица. Из этого бесполого, абстрактного существа нельзя „выводить" конкретных, живых индивидуумов Сущность человека—в общении, в единстве человека с человеком, „я" с „ты". Это единство, однако, покоится на реальности различия между „я" и „ты". Одинокий человек затерялся бы среди безбрежного океана природы. Он не был бы способен постичь себя, как человека, и природу, как природу. Только „общественный" человек, т.-е. человек, живущий вместе с другими людьми, способен к постижению самого себя и природы. Реальность чужого „я" выводится с несомненностью из реальности моего собственного „я". „Но к реальности, которую мы постигаем в человеке, необходимо относится и его тело. Тело принадлежит к моей сущности; более того, тело во всей его целостности есть сама моя сущность". Отсюда ясно, что тела других людей имеют такую же реальность. Уверенность в существовании других людей ведет с необходимостью к признанию объективной действительности вне меня и других вещей, т.-е. всей природы.

„Под природой,—говорит Фейербах,—я понимаю совокупность всех чувственных сил и сущностей, которые человек отличает от себя, как не человеческие; природа—все то, что не обязано своим происхождением человеческой деятельности, намерениям и решениям его воли, все, что чувственно открывается человеку, в качестве основы и предмета его жизни".

„Природа—базис духа, и поэтому она должна быть также и базисом философии". „Пространство и время относятся к сущности природы и составляют существенные условия, законы как бытия, так и мышления". Только существование во времени и пространстве есть действительное существование. Здесь нахожусь я—там ты; мы

не совпадаем друг с другом, поэтому мы можем существовать оба. Солнце не находится там, где Меркурий, глаз не там, где ухо. Здесь речь идет, правда, об определенном месте. Но эта определенность места не может быть отделена от пространства, если понимать его, как нечто действительное. Именно поэтому пространство становится реальным, конкретным понятием только в соединении с определенностью места. Где нет определенности места или различия, там нет и пространства; где нет пространственной внеположности, нет и логического различия. Пространственная внеположность, стало быть, составляет истину логического различения. То, что в природе различно, различно и в мышлении. То же самое относится и ко времени, которое также составляет необходимую форму существования природы. Где нет последовательной смены явлений, там нет развития, нет жизни. Развитие вне времени все равно, что развитие вне развития. Идеалистическая философия, превращающая время и пространство в простые формы нашего сознания, неизбежно приходит к такой бессмыслице. „Отрицание времени и пространства, замечает Фейербах, имеет самые пагубные последствия. Только тот, кто повсюду стоит на точке зрения времени и пространства, обладает тактом и практическим разумом и в жизни. Народ, который исключает из своей метафизики время и обожествляет вечное, т.-е. абстрактное, отделенное от времени, существование, исключает также, время и из своей политики и приходит к обожествлению противного праву и разуму анти-исторического принципа застоя“. Природа — основа человека. Она составляет самостоятельное существо, которое может быть понято только из себя и ни в каком другом принципе не нуждается. Она не имеет ни начала, ни конца. Человек чувствует свою зависимость от нее; он сознает, что обязан ей своим существованием, что он является продуктом природы, возникшим на определенной ступени ее развития. Все в природе находится во взаимной связи. К исследованию природы не следует подходить с нашим „человеческим масштабом“ и навязывать ей субъективные цели и представления. Природа подчинена своим законам, которые подлежат изучению и открытию. Власть человека над природой основана на познании ее законов. Господином ее является тот, кто этим законам умеет подчиняться. Следует избегать „очеловечивания“, т.-е. олицетворения сил природы. Между миром объективным, как он существует сам по себе, т.-е. независимо от нас, и нашими субъективными о нем представлениями следует проводить строгое различие.

Природе человек обязан своим происхождением, существованием и сохранением своей жизни. Силы и свойства природы составляют истинный источник нашего существования. Происхождение человека из природы для Фейербаха, конечно, несомненно, ибо мы вообще

не можем выходить за пределы природы. Для Фейербаха также несомненно происхождение органической жизни из недр природы, из неорганических веществ. И в этом вопросе он стоит на последовательно материалистической и эволюционной точке зрения. Словом, природа производила некогда посредством первичного порождения животных и людей; человек произошел от ниже его стоящего животного, а не наоборот. Если же мы в настоящее время не являемся свидетелями такого процесса происхождения животных и людей, то это объясняется тем, что „природа только тогда что-либо, может, когда для этого имеются необходимые условия“. Дело в том, что подобно тому, как человек только в состоянии особенного возбуждения и подъема способен на многое такое, что, так сказать, превышает его обычные силы и способности, так и земля только в эпохи геологических переворотов, когда все ее силы и вещества находятся в состоянии брожения и наивысшего напряжения, способна производить жизнь. Мы знаем природу только в ее теперешнем состоянии, когда эпоха революций миновала, когда земля успокоилась и вступила, так сказать, в мирную фазу своего развития. Но если земля, в силу своей природы и постепенного своего развития, стала такой, что она приняла совместимый с существованием человека характер, что она, так сказать, сама приняла человеческий образ, то она естественно могла произвести из своих недр самого человека. Поэтому-то природа—и в частности земля—является, как выражается Фейербах, „абсолютной мерой человека“. Человек—продукт природы, земное существо. Мы находимся всецело в зависимости от природы, влияющей не только на наше тело, но и душу. Земля является не только „опорой“ для моих ног, но и для моих мыслей, ибо мы чувствуем и мыслим „в соответствии с землей“, т.-е. с земной точки зрения. Итак, природа—основа человека. Только ей он обязан своим происхождением и существованием. „Истинное отношение мышления к бытию такое: бытие—субъект, мышление—предикат. Мышление определяется бытием, а не бытие—мышлением. Бытие имеет свою основу в самом себе. Мышление же—в бытии. Бессознательная сущность природы является вечной, не имеющей ни начала, ни конца сущностью, первой сущностью, но первой по времени, а не по достоинству, физически, а не морально первой сущностью. Но высшее предполагает существование низшего. Существо, в котором природа „становится“ личным, сознательным, разумным существом—это человек. „Сущность бытия, как бытия, есть сущность природы“. Но человек—высшее существо природы. Стало быть я должен исходить из сущности человека, если я хочу притти к ясному пониманию природы. „Бытие, с которого начинает философия, не может быть отделено от сознания, как сознание не может быть отделено от бытия.

Реальное единство природы и духа составляет сознание. Но именно в человеке материя предшествует духу, бессознательное—сознательному, бесцельное — цели, чувственность — разуму, страсть — воле", т.-е. бытие мышлению, ибо „прежде чем ты сознаешь качество, ты его ощущаешь".

Такова в основных чертах теория познания Фейербаха. Его „антропология", по поводу которой, кстати, Фр. Ланге наговорил столько вздора, служит ему лишь методологическим принципом для обоснования его материалистического миросозерцания. „Человек" для нас, субъективно, есть первое, но объективно-производное от природы. Природа, для себя, объективно,—первое, но для нас как-бы „производное". Поэтому мы методологически можем начинать исследование наше с человека, но для того, чтобы притти к его объективной основе. Но эту объективную основу мы находим уже в самом себе, ибо и в человеке „материя предшествует духу", стало быть, материя, природа обнаруживается в нашем собственном существе, как объективная основа, как базис мышления, как первая сущность. Но вместе с тем в нашем существе сознание, как противоположность бессознательной природы, противопоставляет ее себе как предмет мышления и хотения. В человеке природа становится сознательной, разумной сущностью, т.-е. бытия мышления „души" и тела, суб'екта и об'екта бытие означает в нем реальность сознания, как сознание — реальность бытия. Человек,—реальное единство, превращается как бы в свою собственную противоположность; но вместе с тем человек составляет часть той же природы; духа и природы. Такова диалектика природы.

(Продолжение следует).

А. Деборин.

Людвиг Фейербах.

Предварительные тезисы к реформе философии [1].

1842 г.

Тайною теологии является антропология, а тайною спекулятивной философии—теология, спекулятивная теология, которая тем отличается от общей, что удаленную последнею из страха и непонимания в потусторонний мир божественную сущность она переносит в посюсторонний, т.-е. овеществляет, определяет, реализует ее.

Спиноза—подлинный основоположник современной спекулятивной философии, Шеллинг—ее восстановитель, Гегель—ее завершитель.

„Пантеизм“ есть необходимое последствие теологии (или теизма),—последовательная теология; „атеизм“—необходимое последствие „пантеизма“, т.-е. последовательный „пантеизм“ [2]).

Христианство есть противоречие между политеизмом и монотеизмом.

Пантеизм—это монотеизм с предикатом политеизма, т.-е. пантеизм делает самостоятельные сущности политеизма предикатами, атрибутами одной самостоятельной сущности. Так, Спиноза сделал мышление, как совокупность мыслящих вещей, и материю, как совокупность протяженных вещей, атрибутами субстанции, т.-е. бога. Бог есть мыслящая вещь, бог есть протяженная вещь.

Философия тождества отличалась от спинозовской только тем, что мертвое, флегматичное существо субстанции она одушевила духом идеализма. Гегель, в особенности, сделал самодеятельность, силу саморазличения, самосознание атрибутом субстанции. Парадоксальное положение Гегеля: „сознание о боге есть самосознание бога“, покоится на том же самом фундаменте, как парадоксальное поло-

---

[1]) „Тезисы“ появляются на русском языке впервые.

[2]) Эти теологические обозначения употребляются здесь лишь в смысле тривиальных кличек.

жение Спинозы: „протяженность или материя есть атрибут субстанции", и не имеет другого смысла, чем: самосознание есть атрибут субстанции или бога; бог—это Я. Сознание, которое теист, в отличие от действительного сознания, приписывает богу, есть только представление безреальности. Но положение Спинозы: материя есть атрибут субстанции, не выражает ничего больше, чем: материя есть субстанциональная божественная сущность; точно так же, положение Гегеля—ничего больше, чем: сознание есть божественная сущность.

Метод реформаторской критики спекулятивной философии вообще не отличается от примененного уже в философии религии. Нам нужно лишь всегда делать предикат суб'ектом и, в качестве субъекта,—об'ектом и принципом, т.-е. лишь перевернуть спекулятивную философию, и мы получим неприкрытую, голую истину.

„Атеизм"—это „пантеизм" наизнанку.

Пантеизм—это отрицание теологии на почве самой уже теологии.

Как по Спинозе („Этика", ч. I, 3 и предлож. 10.) атрибут или предикат субстанции есть сама субстанция, так и по Гегелю предикат абсолютного, суб'екта вообще, есть сам суб'ект. Абсолютное по Гегелю есть бытие, сущность, понятие (дух, самосознание). Но абсолютное, мыслимое только как бытие, есть не что иное, как само бытие; абсолютное, поскольку оно мыслится в той или другой определенности, категории, покрывается целиком этою категорией, этою определенностью, так что абстрагированное от них, оно есть простое название. Но, несмотря на это, абсолютное все еще лежит в основе как суб'ект истинный суб'ект; то, в силу чего абсолютное есть не только простое название, а нечто, определение, имеет еще всегда значение простого предиката, как у Спинозы атрибут.

Абсолютное или бесконечное спекулятивной философии, рассматриваемое психологически, есть ни что иное, как недетерминированное, неопределенное—абстракция от всего определенного, взятая как от этой абстракции отличная, но одновременно с нею же опять отождествленная сущность; рассматриваемое же исторически оно есть не что иное как старая теологически-метафизическая, не конечная, не человеческая, не материальная, не определенная, не созданная сущность или несущность,—домировое ничто, полагаемое в качестве.

Гегелевская логика это—приведенная к разуму и бытию, превращенная в логику, теология. Логика как божественная сущность теологии есть идеальная или абстрактная совокупность всех реальностей, т.-е. всех определений, всего конечного. Все, что есть на земле, повторяется снова на небе теологии,—так и все, что существует в природе,—имеется и в небесах божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм организм. В теологии мы имеем все дважды, один раз абстрактно, другой раз конкретно; точно также и в гегелевской философии все повторяется дважды: как об'ект логики, а затем снова—как об'ект философии природы и духа.

Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека сущность человека; сущность логики Гегеля—трансцендентное мышление, мышление человека, утвержденное вне человека.

Как теология раздваивает и отчуждает человека, чтобы затем отчужденную сущность опять с ним отождествить, так Гегель усложняет и расщепляет простую, идентичную себе сущность природы и человека, чтобы затем насильственно разделенное опять насильственно соединить.

Метафизика или логика есть тогда реальная, имманентная наука, когда она не отделяется от так называемого суб'ективного духа. Метафизика—это эзотерическая психология. Какая произвольность, какое насилие—рассматривать качество само по себе, ощущение само по себе, разрывать то и другое между отдельными науками, как если бы качество составляло что-либо без ощущения, ощущение—что-либо без качества.

Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный от себя самого—обособленный так называемый конечный дух, как бесконечная сущность теологии—не что иное как абстрактная конечная сущность.

Абсолютный дух обнаруживается или реализуется по Гегелю в искусстве, в религии, в философии. Это значит на обычном языке дух искусства, религии, философии есть абсолютный дух. Но искусство и религию нельзя отделить от человеческого ощущения, фантазии и созерцания; философию—от мышления, словом, абсолютный дух—от суб'ективного духа или сущности человека не возвращаясь вспять к старой точке зрения теологии; при этом не следует представлять себе абсолютный дух как какой-то другой, отличный от че-

ловеческой сущности дух, т.-е. как вне нас существующий призрак нас самих.

„Абсолютный дух" это „усопший дух" теологии, который блуждает еще как призрак в гегелевской философии.

Теология это вера в призраки. Но общая теология имеет свои призраки в чувственном воображении, спекулятивная—теология—в нечувственной абстракции.

Абстрагировать,—значит полагать сущность природы вне природы, сущность человека—вне человека, сущность мышления—вне акта мысли. Гегелевская философия обособила человека от него самого, ибо вся ее система покоится на актах абстракции. Хотя она отождествляет снова то, что раз'единяет, но опять-таки лишь разъединяющим и посредствующим образом. Гегелевской философии недостает непосредственного единства, непосредственной достоверности, непосредственной истины.

Непосредственное, откровенное, честное отождествление с самим человеком сущности его, совлеченной с него при помощи абстракции, не может быть выведено из гегелевской философии положительным путем, а лишь как ее отрицание, может вообще быть понято только как полное отрицание спекулятивной философии, хотя бы одновременно и являлось ее истиной. Хотя в гегелевской философии и заключается все, но всегда в то же время со своим отрицанием, со своей противоположностью.

Очевидным доказательством того, что абсолютный дух есть так называемый конечный, суб'ективный дух, т.-е. что один не может и не должен быть обособляем от другого, является искусство. Искусство вытекает из чувства того, что посюсторонняя жизнь есть истинная жизнь, конечное есть бесконечное, оно вытекает из чувства вдохновения определенным, действительным существом, как высшим, божественным существом. Христианский монотеизм не заключает в себе принципа художественного или научного образования. Лишь политеизм, так называемое идолопоклонничество является источником искусства и науки. Греки возвысились до совершенства пластического искусства только тем, что для них безусловно и безоговорочно человеческая форма имела значение высшей формы, формы божества. Христиане только тогда подошли к

поэзии, когда стали практически отрицать христианскую теологию, почитать женское существо как божественное существо. Христианские художники и поэты находились в противоречии с сущностью своей религии, как они ее себе представляли, т.-е. как она была предметом их сознания. Петрарка из религиозных побуждений раскаивался в стихах, в которых боготворил свою Лауру. Почему христиане не имеют, подобно язычникам, художественных творений, адэкватных их религиозным представлениям? Почему у них нет вполне удовлетворяющего их изображения Христа? Потому, что религиозное искусство христиан терпит крушение вследствие рокового противоречия между их сознанием и истиной. Сущность христианской религии в действительности есть человеческая сущность, а в сознании христиан она представляется другой, не человеческой сущностью. Христос человек и вместе с тем—не человек; он—нечто неопределенное, двусмысленное. Искусство же может изображать только истинное, недвусмысленное.

Решительное, вошедшее в плоть и кровь сознание, что человеческое есть божественное, конечное—бесконечное, служит источником новой поэзии и искусства, которые по своей энергии, глубине и страсти превзойдут все прежнее. Вера в потустороннее есть абсолютно непоэтическая вера. Страдание есть источник поэзии. К лирическому жару способен лишь тот, кто ощущает потерю конечного существа, как бесконечную потерю. Лишь болезненное раздражение воспоминания о том, чего больше нет, есть первый художник, первый идеалист в человеке. Но вера в потустороннее превращает всякое страдание в видимость, в неправду.

Философия, которая выводит конечное из безконечного, определенное из неопределенного, никогда не приводит к истинному утверждению конечного и определенного. Конечное выводится из бесконечного,—это значит: безконечное, неопределенное определяется, отрицается; тем самым признается, что бесконечное без определения, т.-е. безконечное есть ничто иное, как реальность бесконечного, полагаемое как конечное. Но в основе остается лежать отрицательное небытие (Unewsen) абсолютного; поэтому утвержденная конечность постоянно и вновь отрицается. Конечное есть отрицание бесконечного, и опять таки, бесконечное—отрицание конечного. Философия абсолютного есть противоречие.

Как в теологии человек есть истина, реальность бога,—ибо все предикаты, реализующие бога как бога, делающие бога кей-

ствительным существом, как-то: могущество, мудрость, доброта, любовь, даже бесконечность и олицетворенность, т.-е. свойства, основанные на отличии от конечного, устанавливаются лишь в человеке и человеком,—так и в спекулятивной философии истина бесконечного есть конечное.

Истинность конечного выражается абсолютною философией только косвенным, извращенным образом. Если бесконечное существует только тогда, и только тогда истинно и действительно, когда оно определенно, т.-е. когда оно устанавливается не как бесконечное, но как конечное, то в действительности конечное есть бесконечное.

Задача истинной философии заключается не в том, чтобы познавать бесконечное как конечное, а конечное, как не конечное, как бесконечное; или иначе: не конечное полагать как бесконечное, а бесконечное как конечное.

Началом филосифии является не бог, не абсолютное, не бытие, как предикат абсолютного или идеи,—началом философии является конечное [1]), определенное, действительное. Бесконечное совсем не может мыслиться без конечного. Можешь ли ты мыслить, определять качество, не мысля определенное качество? Значит, не неопределенное, а определенное есть первое начало: ибо определенное качество есть не что иное, как действительное качество; мыслимому качеству предшествует действительное.

Субъективное начало и ход развития философии есть также ее объективный ход и объективное начало. Прежде чем ты мыслишь качество, ты чувствуешь качество. Мышлению предшествует восприимчивость (Leiden).

Бесконечное есть истинная сущность конечного, или истинное конечное. Истинная спекуляция или философия есть исключительно только истинная и универсальная эмпирия.

Бесконечное религии и философии есть и никогда не было ничем иным, как чем-то конечным, чем-то определенным, но мистифи-

---

[1]) Слово „конечный“ я употребляю всегда лишь в смысле „абсолютной“ философии, которой, с точки зрения абсолютного, реальное, действительное представляется, как недействительное, ирреальное, ибо для нее недействительное, неопределенное имеет значение реального, хотя, опять таки, с точки зрения ирреальности, конечное ирреальное представляется ей, как реальное,—противоречие, которое выступает в особенности в ранней шеллинговой философии, но лежит еще в основе и гегелевской.

цированным, т.-е. конечным, определенным, с постулатом, не быть ничем конечным, ничем определенным. Спекулятивная философия провинилась в той же ошибке, что и теология,—сделав определениями, предикатами безконечного определения действительности или конечного только помощью отрицания определенности, в которой они являются самими собою.

Честность и искренность полезны во всем,—также в философии. Но философия честна и искрення только тогда, когда признает конечность своей спекулятивной бесконечности, т.-е. признает, напр., что тайна природы в боге есть не что иное, как тайна человеческой природы, что ночь, которую она полагает в бога, чтобы из нее возник свет сознания, есть исключительно только ее собственное темное, инстинктивное чувство реальности и необходимости материи.

Имевший до сих пор место ход развития спекулятивной философии—от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному есть извращенное развитие. На этом пути нельзя никогда прийти к истинной, объективной реальности, но всегда лишь к реализации своих собственных абстракций, и именно поэтому также никогда—к истинной свободе духа; ибо только созерцание вещей и существ в их объективной действительности делает человека свободным и независимым от всяких предрассудков. Переход от идеального к реальному имеет свое место только в практической философии.

Философия есть познание того, что есть. Так мыслить, так познавать вещи и существа, каковы они есть,—это высший закон, высшая задача философии.

То, что есть,—выражать так, как оно есть,—т.-е. истинное выражать истинно, кажется поверхностным; то, что есть выражать так, как оно не есть,—т.-е. истинное, выражать неистинно и превратно, кажется глубоким.

Достоверность, простота, определенность суть формальные признаки реальной философии.

Бытие, с которого начинает философия, не может быть отделено от сознания, а сознание от бытия, подобно тому, как реальность есть качество ощущения, и, наоборот, ощущение—реальность качества, так и бытие есть реальность сознания, но точно так же, наоборот, сознание—реальность бытия; лишь только сознание есть действительное бытие. Реальное единство духа и природы составляет только сознание.

Все определения, формы, категории (или как бы их еще там ни назвать), которые спекулятивная философия совлекла с абсолютного и перенесла в область конечного, эмпирического, содержат как раз истинную сущность конечного, истинное бесконечное, истинные и последние тайны философии.

Пространство и время суть формы существования всего сущего. Лишь существование в пространстве и времени есть настоящее существование. Отрицание пространства и времени есть всегда только отрицание их границ, но не их сущности. Ощущение вне времени, воля вне времени, мысль вне времени, существо вне времени суть нелепости. У кого нет времени вообще, у того нет ни времени, ни порыва—к воле и к мышлению.

Отрицание пространства и времени в метафизике, в существе вещей, имеет пагубнейшие практические последствия. Лишь тот, кто повсюду стоит на точке зрения времени и пространства, имеет и в жизни такт и практический разум. Пространство и время суть первые критерии практики. Народ, который исключает из своей метафизики время, обоготворяя вечное, т.-е. абстрактное, отграниченное от времени существование, исключает также последовательно время и из своей политики, обоготворяет противный праву и рассудку антиисторический принцип—принцип застоя.

Спекулятивная философия сделала обособленное от времени развитие—формою и атрибутом абсолютного. Но это обособление развития от времени есть истинный шедевр спекулятивной произвольности и разительное доказательство, что спекулятивные философы точно так же поступили с своим абсолютом, как теологи—со своим богом, который подвержен всем аффектам человека, будучи лишен аффекта, любит без любви, гневается без гнева. Развитие без времени—то же, что развитие без развития. Впрочем, положение: абсолютная сущность развивается из себя самой,—истинно, разумно только в обратной форме. Оно должно, следовательно, гласить: только во времени развивающаяся, развертывающаяся сущность есть абсолютная, т.-е. истинная, действительная сущность.

Пространство и время суть формы обнаружения действительного бесконечного.

Где нет границы, где нет времени, где нет страданий и усилий, там нет и качества, нет энергии, духа, страсти, любви. Только терпящее нужду существо есть необходимое существо. Лишенное потребностей существование есть ненужное существование. То, что вообще свободно от потребностей, не имеет и потребности в существовании. Существует-ли оно, или нет, это безразлично,—безразлично для него самого, безразлично для других. Существо без страдания есть существо без основания. Лишь то, что способно чувствовать лишения, заслуживает существования. Лишь способное к страданию существо есть божественное существо. Существо, неспособное к восприимчивости, есть существо без сущности. Но существо, не испытывающее страданий, есть не что иное, как существо без чувственности, без материи.

Философия, которая не заключает в себе пассивного принципа, которая спекулирует о существовании без времени, о бытии без длительности, о качестве без ощущения, о существе без сущности, о жизни без жизни, без плоти и крови,—такая философия, как философия абсолютного вообще, имеет, в качестве чрезмерно односторонней своею противоположностью необходимо эмпирию. Правда, Спиноза сделал материю аттрибутом субстанции, но не как принцип страдания, а именно потому, что она не страдает, что она единая, неделимая, бесконечная, что она имеет именно те же определения, как противоположный ей аттрибут мышления, словом, потому что она абстрактная материя, материя без материи, подобно тому как сущность гегелевской логики есть сущность природы и человека, но без сущности, без природы, без человека.

Философ должен воспринять в текст философии то в человеке, что не философствует, что скорее направлено против философии, противоречит абстрактному мышлению, т.-е. то, что у Гегеля низведено лишь на роль примечания. Только таким путем философия становится универсальною, свободною от противоречий, неопровержимой, непреодолимой силой. Поэтому, философии следует начинать не с себя, но с своей антитезы, с нефилософии. Эта отличная от мышления, нефилософская, абсолютно антисхоластическая сущность в нас, есть принцип сенсуализма.

Существенными орудиями, органами философии служат голова, источник активности, свободы, метафизической бесконечности, идеа-

лизма, и сердца, источник страданий, конечности, потребности, сенсуализма,—выражаясь теоретически: мышление и созерцание; ибо мышление есть потребность головы; созерцание, чувство—потребноость сердца. Мышление есть принцип школы, системы; созерцание—принцип жизни. В созерцании я определяюсь предметом, в мышлении я определяю предмет, в мышлении я есмь Я, в созерцании—Не-Я. Лишь из отрицания мышления, из зависимости от предмета, из страсти, источника всякого удовольствия и страдания, родится истинная, об'ективная мысль, истинная, об'ективная философия. Созерцание дает непосредственно сущность тождественную с существованием, мышление—сущность, помощью различения, обособления извлеченную из существования. Поэтому только там, где с сущностью соединяется существование, с мышлением созерцание, с активностью пассивность, с схоластическою флегмой германской метафизики антисхоластический сантвинический принцип французского сенсуализма и материализма,-только там есть жизнь и истина.

Какова философия, таков философ, и наоборот, свойства философа-суб'ективные условия и элементы философии, являются также и ее об'ективными условиями. Истинный, неразрывно связанный с жизнью и человеком, философ должен быть галло-германской крови. Не пугайтесь, целомудренные немцы, этого смешения! Уже в лето 1716 эти мысли были высказаны в „Acta philosophorum". Если мы сопоставим друг с другом немцев и французов, то последние отличаются большею подвижностью, за то первые—большей солидностью и можно было с полным основанием сказать, что галло-германский темперамент (temperamentum gallico-germanicum) лучше всего подходит для философии; или что дитя, имеющее отцом француза и немку матерью, должно бы (caeterio paribus) отличаться превосходными философскими способностями (ingenium philosophicum). Совершенно верно; только нам следует сделать мать француженкой, отца немцем. Сердце—женский принцип, чувство конечного седалище материализма—настроено по-французски; голова—мужской принцип, седалище идеализма по-немецки. Сердце революционирует, голова реформирует; голова осуществляет; сердце приводит в движение. Но лишь там, где есть движение, волнение, страсть, кровь, чувственность, лишь там есть дух. Только esprit Лейбница, его сангвинический, материалистический—идеалистический принцип, вот что освободило впервые немцев из их философского педантизма и схоластицизма.

Сердце слыло доныне в философии оплотом теологии. Но именно сердце есть решительно антитеологический, в смысле теологии неверующий, атеистический принцип в человеке. Ибо оно не верует ни во что другое, кроме себя самого; верует только в непреоборимую, божественную, абсолютную реальность своего существа. Но голова, которая сердца не понимает, дело которой—разделять, разграничивать на суб'ект и об'ект, превращает собственное существо сердца в отличное от сердца, об'ективное, внешнее существо. Правда, у сердца есть потребность в другом существе, но только в таком, которая ему подобна, от сердца не отличается, сердцу не противоречит. Теология отрицает правду сердца, правду религиозного аффекта. Религиозный аффект, сердце говорит, напр.: „бог страдает"; теология говорит, напротив: „бог не страдает", т. е. сердце отрицает различие бога от человека, теология утверждает его.

Теизм покоится на разладе между головой и сердцем, пантеизм есть разрешение этого противоречия в противоречии,—ибо он делает божественную сущность имманентной лишь как трансцедентную; лишь антропотеизм свободен от противоречия. Антропотеизм это приведенное к разуму сердце; он высказывает в голове лишь языком разума то, что сердце говорит своим языком. Религия есть лишь аффект, чувство, сердце, любовь, т. е. отрицание, растворение бога в человеке. Поэтому, новая философия, как отрицание теологии, отвергающей истину религиозного аффекта есть позиция религии. Антропотеизм есть самосознающая религия,—религия, сама себя постигающая. Напротив, теология отрицает религию под видом ее утверждения.

Шеллинг и Гегель суть противоположности. Гегель представляет мужской принцип самостоятельности, самодеятельности, короче, идеалистический принцип; Шеллинг—женский принцип рецептивности, восприимчивости; (сперва он воспринял Фихте, затем Платона и Спинозу, наконец И. Беме), короче, материалистический принцип. Гегелю недостает созерцательности, Шеллингу—силы мышления, определения. Шеллинг мыслитель только в общем; но где коснется дела, в частном, определенном, он впадает в сомнамбулизм воображения. Рационализм у Шеллинга—только видимость, иррационализм—правда. Гегель приводит только к абстрактному, противоречащему иррациональному принципу, существованию и реальности, Шеллинг—лишь к противоречащему рациональному принципу, мистическому воображаемому существованию и реальности. Гегель восполняет недостаток реализма грубо-чувст-

венными словами, Шеллинг—красивыми. Гегель выражает необычное обычными словами, Шеллинг—обычное вульгарное необычными. Гегель превращает вещи в простые мысли, Шеллинг-же чистые мысли (напр. самодостаточность в боге) в вещи. Гегель обманывает мыслящие головы, Шеллинг—не мыслящие. Гегель делает неразумие разумом, Шеллинг, наоборот, разум—неразумием. Шеллинг представляет реальную философию в мечте, Гегель—уже в понятии. Шеллинг отрицает абстрактное мышление в фантазии Гегель—в абстрактном мышлении. Гегель, как самоотрицание отрицательного мышления, как завершение старой философии, представляет отрицательное начало новой; Шеллинг представляет старую философию, воображающую и питающую иллюзию быть новою реальной философией.

Гегелевская философия является отрицанием противоречия между мышлением и бытием, как его, в особенности, высказал Кант, но—заметьте, отрицанием этого противоречия только внутри самого противоречия, внутри одного из элементов, внутри мышления. У Гегеля, мысль есть бытие; мысль—суб'ект, бытие—предикат. Логика есть мышление в элементе мышления, или себя самомыслящая мысль,—мысль, как беспредикатный суб'ект, или мысль, представляющая одновременно и свой суб'ект, и свой предикат. Но мышление в элементе мышления еще абстрактно; оно, поэтому, реализуется, выражается во вне. Эта реализованная, выраженная во вне мысль есть природа, вообще—реальное, бытие. Но что в этом реальном—истинное реальное? Мысль,—которая потому тотчас опять и совлекает с себя предикат реальности, чтобы восстановить свою беспредикатность, как свое истинное существо. Но именно поэтому Гегель и не пришел к бытию, как бытию, к свободному, самостоятельному, в себе самом счастливому бытию. Гегель мыслил об'екты лишь как предикаты себя самое мыслящей мысли. Признанное сейчас противоречие между сущей и мысленной религией в гегелевской философии религии происходит лишь оттого, что и здесь, как везде, мысль делается суб'ектом, а предмет, религия, простым предикатом мысли.

Тот, кто не отказывается от гегелевской философии, не отказывается от теологии. Гегелевское учение о том, что природа, реальность полагается идеей, является лишь рациональным выражением теологического учения, что природа создана богом, материальное естество—нематериальным, т.-е. абстрактным существом. В конце „Логики" абсолютная идея доходит даже до фантастического „решения" собственноручно и документально подтвердить ее происхождение из теологического неба.

Гегелевская философия есть последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии. Подобно тому, как некогда католические теологи становились фактически аристотеликами, чтобы иметь возможность оспаривать протестантизм, так ныне протестантским теологам приходится по праву становиться гегелианцами, чтобы бороться с „атеизмом“.

Истинное отношение мышления к бытию есть только следующее: бытие—суб'ект, мышление—предикат. Мышление — продукт бытия, но бытие—не продукт мышления. Бытие существует из себя и через себя, бытие дается только бытием, бытие имеет свое основание в себе, ибо только бытие есть смысл, разум, необходимость, истина, словом—все во всем.—Бытие есть, ибо небытие есть небытие, т.-е. ничто, бессмыслица.

Сущность бытия, как бытия, есть сущность природы. Возникновение во времени распространяется только на формы, но не на сущность природы.

Бытие лишь там выводится из мышления, где истинное единство мышления и бытие порвано, где сначала у бытия отнимают его душу, его сущность путем абстракции, а вслед затем опять находят в совлеченной с бытия сущности смысл и основание этого пустого самого по себе бытия; подобно тому, как только там мир выводится и должен быть выведен из бога, где сущность мира произвольно обособляют от мира.

Кто спекулирует на особый реальный принцип философии, как, так называемые, об'ективные философы,

> Подобен зверю он на тощей ниве,
> Каким то духом злым в кругу ведом,
> А около него златая зреет нива.

Эта златая нива—природа и человек, ибо оба нераздельны. Созерцайте природу, созерцайте человека! Здесь вы имеете тайны философами пред глазами.

Природа есть неотличимая от существования сущность, человек—отличающаяся от существования сущность. Неотличимая сущность есть основание отличимой,—следовательно, природа есть основание человека.

Новая единственно позитивная философия есть отрицание всякой школьной философии, хотя бы она и заключала в

себе истинный ее элемент, есть отрицание философии, как абстрактного, частного, т.-е. схоластического качества: она не имеет имболета, особого языка, особого имени, особого принципа: она есть сам мыслящий человек,—человек, сущий и знающий себя, как самосознательную сущность природы, как сущность истории как сущность государств, как действительное (не воображаемое) абсолютное тожество всех основоположений и противоречий, всех активных и пассивных, духовных и чувственных политических и социальных качеств,—знающий, что пантеистическая сущность, которую спекулятивные философы или гораздо более, теологи обособляли от человека, об'ективировали как абстракную сущность, есть не что иное, как его собственная неопределенная, но способная к бесконечным определениям сущность.

Новая философия есть отрицание, как рационализма, так и мистицизма, как пантеизма, так и персонализма, как атеизма, так и деизма; она есть единство всех этих антитетических истин, как абсолютно самостоятельная и чистая истина.

Новая философия уже высказалась как философия религии, как отрицательно, так и положительно. Следует только заключения ее анализа сделать ее посылками, чтобы признать в них принципы позитивной философии. Но новая философия не гонится за благосклонностью публики. Уверенная в самой себе, она пренебрегает казаться тем, что она есть; но именно поэтому она должна быть тем, что она не есть, для нашего времени, которому в существеннейших интересах видимость служит сущностью, иллюзия реальностью, название—делом. Так дополняют себя противоположности! Там где ничто считается чем-то, ложь—истиной, там, в силу последовательности, должно считать нечто за ничто истину за ложь. И там, где предпринимают в тот самый момент когда философия охвачена решительным универсальным актом саморазочарования,—неслыханную доныне попытку обосновать философию исключительно только на благосклонности и мнениях газетной публики, там приходится честным и христианским образом пытаться опровергать философские труды лишь тем, чтобы заушать их пред публикой в Аугсбурской Всеобщей Газете. О, как почтенны, как нравственны, однако, общественные условия Германии!

Новая философия выступает всегда с новым именем; т.-е. возводит имя из низкого, подчиненного положения в княжеский ранг,—делает его обозначением наивысшего. Переводить имя новой философии, имя „человек" словом „самосознание",—это значит, излагать новую философию в духе старой, опять низводить ее назад на старую точку зрения; ибо самосознание старой философии, как оторванное от человека, есть абстракция без реальности. Человек есть самосознание.

По языку, имя „человек", пожалуй, особое, но по истине—оно всем именам имя. Человеку подобает предикат „многоименный". Что бы человек ни назырал и ни высказывал, всегда он высказывает свою собственную сущность. Поэтому, язык служит критерием, как высок или как низок уровень образования человечества. Имя бога есть лишь название того, что для человека имеет значение наивысшей силы наивысшей сущности, т.-е. наивысшего чувства, наивысшей мысли.

Название „человек" обозначает обычно только человека с его потребностями, ощущениями, воззрениями,—человека, как личность, в отличие от его духа, вообще, от его всеобщих общественных качеств, в отличие, напр., от художника, мыслителя, писателя, судьи, как если бы это не было характерным, существенным свойством человека, что он мыслитель, что он художник, что он судья и т. д.; как если бы человек был в искусстве, в науке и т. д. вне себя. Спекулятивная философия фиксировала теоретически это обособление существенных качеств человека от человека, и этим обоготворила ряд абстрактных свойств, как самостоятельные сущности. Так, в гегелевском „Естественном праве" значится например: § 190. В праве предметом служит личность, в морали—суб'ект, в семье—член семьи, в гражданском обществе, вообще,—гражданин (как bourgesio); здесь, с точки зрения потребностей, человеком называют конкретный элемент представления, и так только здесь и собственно, исключительно здесь идет, в этом смысле речь о человеке. В этом смысле: значит, и когда речь идет о гражданине, о суб'екте, о члене семьи, о личности, дело писателя по истине, всегда лишь одного и того же существа человека, но в другом качестве.

Всякая спекуляция о праве, воле, свободе, личности—без человека, вне или даже выше человека, есть спекуляция без единства, без необходимости, без субстанции, без основы, без реальности. Человек есть существование свободы, существо-

вание личности, существование права. Только человек есть базис фихтевского Я, базис лейбницевской монады, базис абсолюта.

Все науки должны опираться на природу. Всякое учение остается до тех пор только гипотезой, пока не найден ее природный базис. Это относится в особенности к учению о свободе. Лишь новой философии удастся натурализовать свободу, которая была доныне анти—и супранатуралистической гипотезой.

Философия должна вновь связаться с естествознанием, естествознание—с философией. Это основанный на взаимной потребности на внутренней необходимости союз будет долговечнее, счастливее и плодотворнее чем имевший место до сих пор mesalliance между философией и теологией.

Человек является основной сущностью государства. Государство это осуществленная, развитая, выявленная целостность человеческой сущности. В государстве существенные качества или деятельности человека осуществляются в особых сословиях; но в личности главы государства сводятся опять тождеству. Глава государства имеет представлять все сословия без различия; перед ним все они одинаково необходимы, одинаково обоснованы. Глава государства есть представитель универсального человека.

Христианская религия связала имя человека с именем бога в одно имя богочеловека, т.-е. возвысила имя человека до аттрибута высшего существа. Новая философия сделала, в согласии с истиной, этот аттрибут субстанцией, предикат—суб'ектом; новая философия есть реализованная идея, истина христианства. Но именно потому, что она заключает в себе сущность христианства она отказывается от имени христианства. Христианство высказало истину только в противоречии с истиной. Свободная от противоречия, чистая, неподдельная истина есть новая истина, новое автономное деяние человечества.

Перев. *Я. А. Виткинд.*

Карл Маркс—Л. Фейербаху [1]).

Крейцнах, 30 октября 1843 г.

Милостивый Государь! Др. Руге сообщил вам, при своем проезде несколько месяцев тому назад, наш план издавать французско-немецкие ежегодники и одновременно просить вашего сотрудничества. Дело настолько слажено, что местом печатания и издания определен Париж, и первый месячный выпуск должен появиться до конца ноября.

Из вашего предисловия ко 2-му изданию „Сущность христианства" я заключаю почти с уверенностью, что вы заняты более обстоятельною работой о Шеллинге или, вообще, предполагаете что-нибудь написать об этой суме переметной. Видите-ли, это был бы славный дебют.

Как ловко умел госп. Шеллинг щекотать французов, сперва слабого эклектика Кузена; позднее даже гениального Леру. Ведь Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли—мысль облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии—мировую философию! Французским романтикам и мистикам он кричит: „Я,—соединение философии и теологии" французским материалистам: „Я,—соединение плоти и идеи", французским скептикам: „Я,—разрушитель догматики, одним словом: „Я . . . .Шеллинг!"

Вы бы оказали, поэтому, нашему предприятию, а еще больше истине, большую услугу, если бы сейчас же к первому выпуску дали характеристику Шелинга. Вы, как раз, самый подходящий человек для этого, так как вы—Шеллинг на изнанку.

Искренняя юношеская мысль Шеллинга, мы должны признавать все хорошее и в нашем противнике—для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей, кроме воображения, никакой энергии, кроме тщеславия, никакого стимула, кроме опиума, никакого органа, кроме возбудимости и женской способности восприминания, эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него оставалась фантастическою юношеской мечтой, для вас стала истиной, действительностью, серьезным мужским делом. Шеллинг есть, поэтому, ваша предвосхищенная каррикатура, и как только действительность выступает против каррикатуры, она должна рассеяться как туман. Я считаю вас, поэтому, необходимым естественным, призванным их величествами природой и историей противником Шеллинга. Ваша борьба с ним—это борьба самой философии с извращением этой философии...

Весь ваш д-р. Маркс.

---

[1]) Эти документы являются приложением к ст. А. М. Деборина.

Открытое письмо философу Фейербаху.

Благородный мыслитель, ты, который во времена порабощенного духа никогда не осквернял разума и науки попытками оправдать существующее положение вещей,—ты, который в труде и поте, под наглый крик гордых фарисеев, извлекал золото истины из глубин природы,—благородный дух! Бил час твоей жатвы! Утренняя заря истины начинает озарять своим светом освобожденный мир!

Правда, дымиться еще к небу теплая кровь наших братьев, которая должна была пролиться, как последняя, мы хотим надеяться, мученическая жертва, чтобы запечатлеть новое учение, чтобы запечатлеть вечную истину. Мы говорим вечную истину ибо, в твоем лице и в лице твоих единомышлеников человечество начало, наконец, искать вечно истинное и вечно справедливое только в природе,—находить счастье наших поколений только в естественности отношений к жизни.

Скоро сойдутся мужи, которые сочинят этот новый завет, которые воздвигнут вечные права человека на единственно истинных основах природы, на том, что соответствует потребностям нашего рода.

Благородный муж! Один из самых первых, в которых начал брезжить дух нового времени, ты не должен отсутствовать при постройке, которая имеет быть воздвигнута к вечному благу мира и, в особенности, нашего столь долго исстрадавшегося народа.

Ты, в числе немногих, давал нам утешение и прибежище, когда мы, в ужасе перед ложью ученых, в стремлении к истине, покинули оскверненные аудитории немецких университетов. Поэтому мы к тебе обращаем просьбу, чтобы ныне ты выступил из своего уединения, чтобы ты занял место в числе кандидатов в учредительное национальное собрание с тем, чтобы стоять на страже перед новым храмом новоустрояемого права, дабы не ускользнула ни одна статья закона, которая стояла бы в противоречии с свойственной нам природой.

Франкфурт н/М., 4 апреля 1848 г.

Группа гейдельбергских студентов.

Гейдельберг, 16 марта 1849 г.

Адрес д-ру Фейербаху, врученный депутацией Гейдельбергского рабочего образовательного союза.

Милостивый Государь! Раньше, чем вы покидаете наш город, мы не можем не высказать вам наше сердечнейшее спасибо за ту любезную го-

товность, с которою вы разрешили нам доступ к своим лекциям, и за ту бесконечную услугу, которую вы нам этим оказали. Воистину это величайшая услуга, какая нам, вообще, могла быть оказана; мы, рабочие, до сих пор были осуждены во всех отношениях быть зависимыми; нам предоставили вырасти без надлежащего воспитания, без знаний, нас лишили собственности и этим у нас отняли средства развиться в духовно свободные люди. От нашего времени мы ожидали улучшение нашего жалкого существования, избавления от этого духовного рабства; и так как последнее мы считали самым важным, мы об'единились в рабочий образовательный ферейн. Тогда мы не предчувствовали и не надеялись найти учителя, который так основательно повел бы нас к цели, как сделали это вы, милостивый государь, своими лекциями. Мы не ученные и поэтому не умеем, как следует, оценить научное значение ваших лекций, но столько мы чувствуем и понимаем, что обман попов и веры, против которых вы боретесь, есть последний оплот современной системы порабощения и подлости, под игом которой мы страдаем; и что, поэтому, ваше учение, которое ставит на место веры любовь, на место религии образование, на место попов учителей, единственно может быть прочной основой того будущего к которому мы стремимся . . . . .

Надгробная речь на могиле Людвига Фейербаха, произнесенная Антоном Меммингером от имени социал-демократической партии Нюрнберга.

Почтенные присутствующие!

Devocavit philosophiam e coelo in terram! Он совлек философию с неба на землю. Так говорит Цицерон о знаменитейшем философе древности, афинянине Сократе. И о Людвиге Фейербахе, знаменитейшем философе нового времени мы можем сказать: он пересадил философию с неба на землю, но в противоположность Сократу, пытавшемуся приблизить божество к людям,—он штурмовал Олимп, разрушил все идолы, разбил небо и его осколками заполнил преисподнюю.

„Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?“ возглашают с амвонов попы, когда заклинают темные силы и рекламируют свое страхование жизни для загробного мира. И мы с торжеством восклицаем у могилы Фейербаха: „Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?“— Фейербах разоблачил поповскую плутню, он разрушил здание лжи и обмана и на его руинах воздвиг храм истине и свободе, храм, представляющий прекраснейший и самый долговечный памятник, какой смертный может себе поставить.

Истина была существом Фейербаха—истина и только истина. Он был правдив не только в религиозных материях, но и во всем. Он ненавидел эгоизм грубого материализма и предоставлял другим удовольвие влачить цепи политического лицемерия! Фейербах был не только атеист и республиканец, для него не существовало различий рождения, религии, сословия и собственности, для него все люди были равны, они были его братья, Фейербах был интернациональный демократ.

От имени всех социалистов-республиканцев земного шара, от имени Международной ассоциации рабочих, от имени социал-демократической партии Германии, от имени его друзей Вальяна, Карла Маркса, Иогана Якоби, Бебеля и Либкнехта я возлагаю заслуженный лавровый венок на гроб благородного усопшего.

Рабочие! друзья! Между тем, как люди науки остаются вдали от мертвого, ибо живой не принадлежал к их цеху, вы пришли тысячами, чтобы оказать последнюю честь апостолу свободной науки. Это вы носили с любовью имя Фейербаха в своих сердцах, между тем, как другие злословили, бранили и преследовали его. Это вы вспоминали о нем и по мере сил принимали участие, когда другие его замалчивали и равнодушно проходили мимо. Это вы, рабочие, оспаривали друг у друга честь понести к могиле работника, своего передового борца, своего товарища по страданиям. И это вы навсегда сохраните в памяти имя Людвига Фейербаха и передадите его своим детям и внукам, чтобы более благородное и достойное поколение собрало посевы, которые он сеял во дни неблагодарного и введенного в заблуждение народа.

Буржуазная революция и революция пролетарская[1]).

1. Капитализм в недрах феодального общества и социализм в недрах общества капиталистического.—2. Противоречие между буржуазией и помещиками и отношение эксплуатации между пролетариатом и буржуазией.—3. Культура буржуазии против культуры феодальной аристократии и культурный уровень пролетариата в капиталистическом обществе.—4. Класс, партия и вожди у буржуазии и пролетариата.—5. Проблема административного кадра после завоевания власти у буржуазии и у пролетариата.—6. Культурный рост и опасность перерождения.

Чтобы понять, как следует, крупное общественное явление, нужно понять его во всем его своеобразии — такова одна из основных заповедей марксистского учения. Между тем, когда обсуждают „с общей точки зрения“ вопрос о социалистической революции пролетариата, довольствуются обычно методом поверхностных аналогий, применением вульгарнейших (якобы „теоретических“) шаблонов, штампов, моделей, которые при всем своем скучном однообразии отличаются все же одним оригинальным свойством: они не годятся. Чем больше аналогий и исторических параллелей проводят господа Каутские, Леви, Мартовы и весь этот несчастный сброд трусливых „старых баб“, тем яснее становится полная теоретическая (не говоря уже о практической) беспомощность социалдемократического „марксизма“, этого убогого, искривленного, искалеченного и в то же время припомаженного обрубка великого пролетарского учения. Разбить шаблон и показать—хотя бы в самых общих чертах—все своеобразие пролетарской революции по отношению к революции буржуазной представляется нам очередной задачей дня. Ибо социалдемократическая теория опирается, прежде всего, на шаблон, в достаточной степени безграмотный. От этого, впрочем, он ни на иоту не делается менее вредным,—о чем достаточно красноречиво говорит социалдемократическая практика, это величайшее предательство, которое когда-либо видела история классовой борьбы.

Пожалуй, самым **общим** теоретическим вопросом о революции

---

[1]) Настоящая статья представляет из себя первую главу подготовляемой работы: „Пр[illegible]летарской революции“.

является вопрос о **зрелости**, вернее, о **вызревании** новых производственных отношений, нового общественного строя, или—что то же самое—нового „способа производства" в недрах старой общественно-производственной и политической оболочки. „Созрел" или не „созрел" капитализм для социализма—на этот вопрос приходилось отвечать решительно всякой партии, группе, организации, которая, хотя бы на словах, присоединяла себя к социалистическому движению рабочего класса. Революционный марксизм, политически представленный коммунистическими партиями, видел и видит в империалистских войнах достаточный ответ на этот вопрос. Ибо именно эти войны и говорят, что на капиталистическом базисе мировое хозяйство не может дальше развиваться. Социалдемократический, куновский, каутскианско-замбартианский „марксизм" отвечает на вопрос отрицательно, проделывая при этом такие логические пируэты, которым могут позавидовать лучшие американские фокусники. В самом деле, достаточно вспомнить хотя бы старушку Каутского. Его позиция по отношению к революции последовательно пробегала такие фазисы:

№ 1. **До войны**. Капитализм созрел. Мы вступили в эпоху кризисов. Идем к войне. Войну нужно использовать для революционного переворота. Пока не нервничать. Победа за нами („Путь к власти", базельский манифест).

№ 2. **Во время войны**. Интернационал—мирный инструмент. Во время войны не может быть пущен в ход. Не нужно нервничать. Нужно ждать, когда будет мир. Тогда пустим его в ход. Победа будет, натурально, за нами (военные писания Каутского).

№ 3. **Во время мира, после войны**. Где уже думать о революции? Разве можно? При этаких-то разрушениях? Разве на этом социализм построишь? Не нужно нервничать. Нужно ждать. Победа, видит бог, будет за нами.

Эта бессильная, жалкая жвачка, которая своеобразной „триадой" будет повторяться без конца, достаточно характеризует как логику, так и величие духа великих мастеров социалдемократической лжи.

„Жила была бабица
На горе под дубом.
Пошла баба париться
С своим милым другом.
Но, как баба умная,
Взяла пук мочалы.
Это песня скучная—
Начинай сначала.
Жила была бабица" и т. д.

Так, как это, действительно, чрезвычайно „скучная песня", смысл которой при этом совершенно ясен, то на ней не приходится

дольше останавливаться. Нас интересует здесь другой вопрос, на который обращалось гораздо меньше внимания.

Вопрос этот вот в чем. Социалдемократические теоретики для доказательства тезиса о незрелости приводят аналогию с буржуазной революцией. Там—говорят они—дело, действительно, было в шляпе. Там капитализм, действительно, созрел в недрах феодализма. Там революция была, действительно, об'ективно прогрессивным фактором, сбросила путы, дала простор развитию производительных сил. И поэтому достаточно было „снять головку", произвести кое-какую чистку, вывезти кое-какой исторический мусор, чтобы открылась эпоха быстрого поступательного развития всего общества.

Таким образом, легкость революции, ее относительно малые издержки и относительно громадные издержки русской революции и революции международной служат оппортунистам для доказательства двух вещей: во-первых, для доказательства того, что капитализм вообще не созрел для социализма, во-вторых, для доказательства того, что русская революция не может претендовать ни в коей мере на звание пролетарской революции. Мы не собираемся здесь спорить с нашими противниками по всему фронту. Но мы обращаем внимание на их вульгарный шаблон.

В самом деле. Они слышали звон, что новые отношения растут в старой оболочке. Но понять, как эти отношения растут—это уже сверх их сил. Бесконечно, нудно, глупо повторять одно и то же о необходимости зрелости и т. д.—этому занятию они могут предаваться даже не годами, а десятилетиями. А вот увидеть, в чем состоит своеобразие роста капитализма внутри отношений феодального общества и роста социализма внутри общества капиталистического—этого им не нужно. И там, и здесь нужна „зрелость". Дальше этой формальной постановки вопроса оппортунистическая мысль не простирается.

А между тем процесс вызревания новых отношений в обоих случаях настолько отличен, настолько своеобразен, что это влечет за собой громаднейшие различия и по целому ряду других направлений.

Как вызревает капитализм в лоне феодального общества? Он, главным образом, вызревает, как город, который развивается в противоположность феодальному поместью. Из города он запускает миллионы своих щупальцев в деревню, разлагает натуральное хозяйство, подтачивает старые отношения и начинает творить мир по образу и подобию своему. Что здесь характерного? Что нужно отметить в этом типе роста новых отношений? Характерно здесь то, что новые отношения растут целиком, во всей их совокупности. В „лоне феодализма" растет не только мате-

риальный остров капиталистического режима, его вещественный аппарат, его техника; не только существеннейшая часть его общественных связей, но все эти связи целиком. Вся капиталистическая иерархия, вся лестница живых людей, от чернорабочего через унтер-офицера промышленности вплоть до высшего командного состава и собственнической олигархии, все это в готовом виде уже имеется в рамках феодального общества. Другими словами: в рамках помещичьего строя вызревает не только новая техника, но и живой, людской общественный аппарат капитализма.

Здесь нужно оговориться. Социалдемократические талмудисты могут переиначить эти наши положения, изобразив дело таким образом, что, по-нашему, капитализм целиком вызревает в феодальном обществе вплоть до своих высших форм и в своем предельном общественном масштабе, так что при капитализме ему, капитализму, уже и развиваться нечего. Такую „мысль“ нам, однако, приписать не удастся. Мы утверждаем лишь одно капиталистическая организация, живой аппарат, вызревает в пределах феодализма целиком, т.-е. вместе со своей административной верхушкой. До буржуазной революции удельный вес капиталистических отношений, конечно, не очень велик, если сравнить эту эпоху с эпохой развитого капитализма или с нашим временем. Но в городах мы уже имеем оба полюса общественно-производственных отношений капитализма сразу: и буржуазию, и пролетариат.

Таков ли тип вызревания социализма в лоне капиталистических отношений производства?

Может ли он по существу быть таким?

Вот вопр с, который нужно поставить прежде всего. И здесь—стоит только хоть немного подумать над этим—сразу станет очевидно, что самый тип вызревания должен быть иной и не может быть таким, каким он был в эпоху перед буржуазными революциями.

Социалистические производственные отношения не могут вызревать в лоне капиталистического общества и капиталистического государства „целиком“, т.-е. с административной верхушкой производственного аппарата. Даже в самой передовой капиталистической стране, с максимумом концентрации и централизации капитала, с громадным пролетариатом и пр. и пр. этого не может быть. Ибо у социализма нет, так сказать, другого экономического поля, где бы он мог „самостоятельно“ рости. Против поместья и лэнд-лордов, помещиков, вырастал город с буржуазией наверху, под которой был пролетариат.

Буржуазия была экономически не под поземельной аристократией, а наряду с ней и против нее.

Социализм же вовсе не занимает по отношению к буржуазной промышленности такого положения, какое город занимал по отношению к феодальному поместью. Он растет тут же, в том же проклятом каменном городском мешке, под буржуазией и без своей административной производственной верхушки. Этой административной верхушки быть не может потому, что в социалистических производственных отношениях она должна быть пролетарской. А такого положения вещей заведомо не может быть в недрах капиталистического общества. Буржуа мог в городе стоять на командном производственном посту при феодализме. Он мог быть монополистом промышленных средств производства и был им. Наоборот: пролетарий, пролетариат, как класс, не может быть на командном производственном посту при капитализме, не может владеть промышленными средствами производства. Ибо иначе не было бы и капитализма, как это сообразит даже любой двуногий осел.

Отсюда вытекает, что социалистические производственные отношения не могут вырасти в недрах капитализма целиком, т.-е. со своей административной верхушкой, что социализм „вырастает" в старом обществе по-своему, по-особому, не так, как вырастает в феодальном обществе капиталистический способ производства.

Особо „тонкие" критики могут нам здесь возразить примерно следующее:

Ваша постановка вопроса неверна. Неверна она потому, что в буржуазных отношениях производства предполагается два полюса—пролетариат и буржуазия; это—классовые эксплуататорские отношения; здесь может итти речь о „верхушке" аппарата, ибо „верхушка", это—классовое выражение. Наоборот, в социалистических производственных отношениях самый вопрос о верхушке нелеп. Социалистические производственные отношения не суть отношения эксплуатации. Поэтому нельзя ставить и вопроса о иерархии, а, следовательно, о „верхушке".

Такая аргументация была бы, конечно, не верна. И притом по многим причинам.

Во-первых, не всякая „верхушка" есть классовая категория.

Рабочий класс не однороден по своему составу, по степени культурности, политической зрелости, технической квалификации и т. п. своих членов, своих составных частей.

Поэтому он не может править (и в политической, и—что нас здесь интересует—в хозяйственной жизни) „новгородским вечем", миллионами рук: он неизбежно правит через свой авангард, через свой административный кадр, через своих руководителей. Но этот административный кадр не есть классовая категория.

Во-вторых. Не всякое классовое отношение есть отношение эксплуатации. Между развитым социализмом и капитализмом есть господство пролетариата. Пролетариат есть господствующий класс, командующий и в производстве. Эта начальная фаза социализма характеризуется тем, что классовая иерархия еще существует, но она имеет совсем необычный характер: наверху стоит пролетариат, про который, конечно, нельзя сказать, что он живет за счет эксплуатации— ну, скажем, инженерского состава, ему соподчиненного.

В-третьих. Целостная система социалистических производственных отношений предполагает определенное отношение собственности. В начальной фазе собственником средств производства является пролетариат. А это значит, что он, как класс, стоит наверху.

Итак, мы приходим к заключению, что по самому существу дела, по специфической природе рабочей революции, в недрах капитализма социализм не может рости „целиком": он не может так расти потому, что в пределах и рамках капиталистического общества не может быть места коллективно-пролетарской классовой монополии на средства производства, он не может так расти потому, что в этих рамках немыслима командная власть пролетариата в производстве вообще и командная власть его классового административно-хозяйственного кадра—в частности.

Но что же в таком случае вырастает и созревает в пределах капитализма?

Во-первых, вещественно-материальный остов нового хозяйства, концентрированные и централизованные средства производства, технически допускающие регулированный процесс труда. Во-вторых пролетариат, как система производственных отношений сотрудничества, всего полнее воплощающая общественный характер труда. В-третьих, элементы квалифицированного организаторского, административного, „командующего" труда (техническая интеллигенция в первую голову). В-четвертых, рабочие организации, которые могут стать в будущем остовом административного аппарата при пролетарской диктатуре.

Техническая интеллигенция есть, так сказать, промежуточная командующая верхушка. Но в пределах капитализма она растет, как сила буржуазная, антипролетарская. Она может воспитаться в новом духе—и воспитается,—но это происходит уже в период распада капиталистических связей. Во время переходного периода связь между рабочими и интеллигенцией (трудовая связь) лопается, и это является одной из самых крупных причин громадных издержек революционного процесса (см. об этом нашу работу „Экономика переходного периода").

Итак, нелепо „просто“ сопоставлять „вызревание“ капитализма и „вызревание“ социализма, не видя громадной разницы в типе этого вызревания. Это одно.

В связи с этим обстоятельством стоит и другое капитальнейшее отличие между буржуазной революцией и революцией пролетарской.

Обычно „с маху“ проводится аналогия между противоречием которое имеется в отношении буржуазии и помещиков, и тем противоречием, которое имеется между пролетариатом и буржуазией. В буржуазной революции буржуазия свергает помещиков, в пролетарской—пролетариат свергает буржуазию, и дело в шляпе.

Между тем, по существу дела, аналогия здесь крайне рискованная. Ибо отношения здесь совершенно различны, „противоречия“ совершенно непохожи. Более того, они принципиально отличны друг от друга.

В самом деле. Каково соотношение между буржуазией и феодальным помещиком? Является ли это соотношение отношением экономической эксплуатации? Является ли буржуазия эксплуатируемым классом в феодальном обществе? Смешно об этом говорить. Именно потому, что капитализм растет в феодальном обществе со своей верхушкой; именно потому, что город растет наряду с хозяйничаньем помещиков на земле; именно потому, что образуются оба полюса буржуазных отношений, не может быть и речи об эксплуатируемой буржуазии. Между буржуазией и феодальными помещиками происходит раздел прибавочного труда. Феодалы, имея в руках государственную власть, могут в разной форме оттягивать часть прибавочной ценности у буржуазии. Но не буржуазия создает прибавочный продукт, не буржуазия находится на положении эксплуатируемого класса. Она политически неполноправна. Она страдает от экономической политики феодалов. Она делится с ними частью своей добычи. Но она—командир в мастерской и на фабрике, она—собственник промышленных средств производства, она—класс, выкачивающий прибавочную ценность из образующегося пролетариата.

Отношение между буржуазией и феодальными помещиками не есть отношение между эксплуатируемыми и эксплуататорами.

Совершенно иное отношение имеется между классом, который свергает капиталистическое общество, и классом, который его защищает, т.-е. между пролетариатом и буржуазией. Это есть прежде и раньше всего отношение экономической эксплуатации.

Скажут: это—общее место, это всякому известно. Зачем огород городить?

Предположим, что это всякому известно. Но тогда еще ярче

подчеркивается бессмысленность некритических аналогий. Ибо из этой „всем известной“ разницы между пролетарской и буржуазной революцией вытекает еще ряд особенностей, в сумме своей обусловливающих различный ход событий, различные издержки революции, различные проблемы, помимо тех, о которых действительно известно всем и каждому.

Прежде всего, необходимо отметить вот какое коренное отличие неэксплуатируемая буржуазия могла быть уже в лоне феодализма культурно выше того класса, который она затем свергла; наоборот, экономически эксплуатируемый пролетариат не может в пределах капитализма стать культурно выше, чем господствующая буржуазия, которую ему приходится свергать.

Накопление капитала шло уже в пределах феодального общества. „Богатство“ стало скопляться в руках у буржуазии еще до революционного краха „старого режима“. При том это богатство накоплялось в денежной форме, на основе всеобщего и повсеместного роста товарно-денежных отношений. За звонкий металл, как известно, можно достать все.

„Все куплю“—сказало Злато,
„Все возьму“—сказал Булат.
„Пошел вон!“—сказало Злато.
„И пойду!“—сказал Булат.

Таким образом, уже в недрах феодального режима буржуазия была монополистом промышленных средств производства, командиром в производственном процессе, суб'ектом капиталистического накопления и собственником накапливаемых богатств. На этой основе в пределах враждебного ей строя почти беспрепятственно могла расти и буржуазная культура. Феодализм отнюдь не мог быть при таких условиях монополистом образования. Более того. Развивать свою культуру буржуазия могла в относительно все большей пропорции, так как все большая часть прибавочного труда переходила к ней, к буржуазии вместе с ростом товарного хозяйства. Классовый носитель нового (по сравнению с крепостническим) строя экономических отношений, буржуазия, становясь в возрастающей степени монополистом средств производства и, следовательно, присвоителем прибавочной ценности, становилась сама тем самым в возрастающей степени и монополистом образования. Дворянская, „рыцарская“ школа отступала быстро перед купеческо-промышленной. Именно этой последней был обеспечен рост, потому что деньги становились такой общественной силой, от которой зависело все. А деньги были в руках буржуазии.

При сравнении различных классовых культур и при обсуждении

вопроса о культуре вообще можно различать три стороны проблемы: во-первых, вопрос о специфических, особых признаках, „принципах“ данной культуры, о „стиле“ данных идеологий, об основных ее тенденциях и методах и т. д.; во-вторых, вопрос о глубине разработки данных тенденций, методов, принципов, т.-е. об интенсивности данной культуры; в-третьих, вопрос о круге захватываемых этими идеологиями и навыками лиц, т.-е. вопрос о широте захвата, об экстенсивном поле данной культуры.

Возьмем теперь исторический перевал, грань между феодализмом и капитализмом, и посмотрим, в каких отношениях стояла буржуазная культура к культуре феодально-дворянской.

Методы и принципы. Совершенно ясно, что уже в пределах феодализма буржуазная культура была выше крепостнической по своей структуре. Статическая точка зрения заменилась динамической (эволюционной), схоластическая спекулятивная философия—принципом естественно-научного опыта, догматизм феодально связанного общества—критицизмом „мыслящего индивидуума“. Если искать критерия „высоты“ культуры в ее практическом значении, т.-е. в том, насколько она помогает овладевать силами природы (а именно так и нужно ставить вопрос), то не подлежит никакому сомнению прогрессивность этой новой буржуазной культуры. И если теперь в буржуазном хоре идеологические запевалы стремятся превозносить средневековых мыслителей, в особенности мистиков, то это лишь симптом упадка буржуазии, а вовсе не обретение затерянного „высшего принципа“, как это стараются изобразить скорбные главою современные упадочники.

Интенсивность культуры. Нельзя оспаривать того факта, что феодальная идеология представляла довольно законченную „круглую“ систему—взять хотя бы Фому Аквинского. Но если мы вспомним, что великая „Энциклопедия“ французских материалистов, Дидро и проч., была написана до захвата власти буржуазией, то вряд ли можно сомневаться в том, что новые идеологические принципы были разработаны не менее глубоко, чем по существу ограниченная культура относительно неподвижного феодального мира. (Не лишне в скобках заметить, предупреждая могущее быть сделанным возражение, что, если и неверно было старое представление о „Средних Веках“, как каком-то историческом провале, то, с другой стороны, двигали-то „Средние Века“ как раз новые, растущие буржуазные отношения).

Экстенсивность культуры. Феодальная культура, поскольку мы под ней разумеем квалифицированную идеологию и навыки, имела резко выраженный кастовый характер. Вспомним о безграмотности королей и о монастырско-церковном характере ученых. Ба-

зис буржуазной культуры не мог не быть шире. Так называемая „демократизация знаний“ началась по сути дела опять-таки до падения феодального режима в буржуазной революции. Таким образом и здесь буржуазия стояла выше поземельной аристократии еще до того, как был сломлен государственный становой хребет этой аристократии.

Сравним теперь с этим культурным противопоставлением культурное противопоставление пролетариата и буржуазии в рамках капиталистического режима.

Раньше всего следует обрисовать эти общие рамки, которые определяют неизбежно бытие пролетариата, а, следовательно, и его культуру. Пролетариат в капиталистическом обществе—класс угнетенный и экономически, и политически. Он—основной резервуар эксплуатации, поставщик энергии, высасываемой в процессе капиталистического производства. Его бюджет—это средства, необходимые для его воспроизводства и функционирования, как физической человеческой силы.

Его квалификация—это предельно низкая общественная квалификация исполнительского физического труда. В общем и целом, только так и воспроизводится эта часть общественного механизма в его капиталистической оболочке. Нужно смотреть правде в глаза. Поскольку самый ход капиталистического способа производства требует новых категорий квалификации рабочей силы, квалификации организаторской, командующей, идеологической и т. д., постольку выделяется новая общественная группа, новый „промежуточный“ класс, так называемая техническая интеллигенция, „новое среднее сословие“; и только сравнительно незначительный слой рабочей аристократии несколько приближается к этому типу. Этому нисколько не противоречит то положение, что с повышением техники повышается в целом и культурный уровень пролетариата. Ибо речь идет о сравнительных культурных уровнях пролетариата—с одной стороны, буржуазии и ее технической интеллигенции—с другой.

Крепостническая поговорка „всяк сверчок знай свой шесток“ сохраняет всю свою силу и для буржуазного общества, которое воспроизводит не только материальные ценности, но и отношение между буржуазией и пролетариатом. И если чисто-экономическая сторона этого процесса заключается в капиталистическом распределении доходов, то культурная сторона этого дела заключается в различии образования. Монополии на средства производства в точности соответствует монополия образования, которая играет колоссальнейшую роль, роль, еще недостаточно оцененную в нашем сознании.

Процесс образования есть одна из существеннейших (самая су-

щественная, если брать специфическую сторону дела) составных частей процесса производства квалифицированных «живых машин». А в капиталистическом обществе подрастающее поколение разных классов поступает и обрабатывается в разных школьных лабораториях: божие—богови, кесарево—кесареви. А мытарь получает то, что полагается мытарю. Командующие классы отдают своих детей в высшую и среднюю школу, пролетариату она недоступна настолько же, насколько ему недоступна монополия на средства производства или присвоение прибавочной ценности.

Совершенно неправилен тот взгляд (довольно распространенный), что мало-по-малу уже в недрах капиталистического режима стирается разница между техником и рабочим, между технической интеллигенцией, как определенной социальной категорией, и рабочим классом. Конечно, было бы распрекрасно, если бы уже при капитализме рабочий класс сам по крайней мере, в лице своих крупных прослоек превращался в техническую интеллигенцию, сливался с ней и таким образом культурно вызревал к функциям производственного управления. Если бы это было так, то тогда под скорлупой капиталистического режима новый строй вызревал бы целиком. Тогда стоило бы лишь сбросить паразитическую, пустяковую, жалкую, бессильную, лишь формально господствующую верхушку капиталистических собственников,—и дело с концом.

Если бы, да кабы,
Да во рту росли грибы..

Но, к сожалению, совсем не то происходит в действительности.

Правда—как не совсем экономически грамотно выражает это профессор Вейраух: „повсюду на место человека выступает машина, а ему зато дается в руки руководство ею. Машина работает, а человек ее направляет (führt sie)“ [1]).

Но направляющая деятельность рабочего по отношению к машине или ее части отнюдь не опровергает того, что у рабочего нет направляющей деятельности по отношению к людям и всему процессу производства в целом. Эти организаторские, командные функции заперты, забронированы за другими группами и классами: за непаразитической буржуазией (крупные организаторы трестов, хозяйственные обер-вожди вроде Стиннеса, Баллина, Сименса, Круппа в Германии) и за технической интеллигенцией. Не выходя из рамок материального производства, все же мы должны признать, что одна техническая интеллигенция представляет довольно большую силу даже только нумерически. Так, в Германии в 1906 г. в круп-

[1]) Robert Weyrauch: Die Technik ihr Wesen und ihre Beziehungen zu deren Lebensgebieten. Deutsche Verlags-Anstalt. Stuttgart und Berlin. 1922. S. 34.

нейших предприятиях было такое соотношение между рабочими и интеллигенцией (Beamten).

Металлургия и горное дело	на 30—26	рабочих	1	служащий.
Вязальные фабрики	„ 18—25	„	1	„
Ткацкие „	„ 12—10	„	1	„
Верфи	„ 16— 8	„	1	„
Машиностроит. заводы . . .	„ 12— 4	„	1	„
Газовые „ . . .	„ 9— 4	„	1	„
Химические „ . . .	„ 7— 6	„	1	„[1]).

Во всяком случае, эти «сухие цифры» довольно красноречивы. Опыт командования, организации, применения высших технических знаний накапливается здесь и оказывается недоступным рабочему классу [2]). Если и бывают отдельные виды рабочих, близких к техникам по своей квалификации, то это очень незначительная прослоечка (напр., сборщики в электротехнич. индустрии). Зато резко выражена другая тенденция, отмеченная еще Марксом и нимало не устраненная современной капиталистической техникой. „Если ранее разносторонне обученый ремесленник выполнял все работы, необходимые для производства готового фабриката, то машина, в особенности „специальная машина“, требует далеко идущего разделения труда (Unterteilung des Arbeit). Она создала поэтому современного квалифицированного рабочего и допустила все большее и большее применение даже необученых рабочих сил“ [3]). А вот что наблюдалось за самое последнее время. „Здесь (в области более экономного распоряжения рабочей силой. Н. Б.) прежде всего война показала новые возможности. Ибо нужно было в возрастающей степени заменять из-за мобилизаций и продолжительности войны все более редкие квалифицированные рабочие силы необученным трудом подростков и женщин. Чтобы это стало возможным, было необходимо подразделить возможно мельче ход производства и упростить таким путем отдельные производственные процессы. Таким образом оказалось возможным, благодаря дальнейшему разделению труда при выработке сериями (Serienfertigung) выделывать многие вещи руками необученных рабочих... Поднялось к жизни пятое сословие“ [4]).

„Главным условием здорового народного хозяйства является чтобы каждый был доволен своим местом“ [5]). Обучение в профес-

---

[1]) Ibidem, S. 43.

[2]) Применение „научной организации предприятий“ только усиливает эту тенденцию. „Здесь открывается совершенно новая страница в профессии инженера: быть не только конструктором вещей, но в такой же степени конструктором (Gestalter) людей...“ (Willi Hellpach Die geistigen Kräfte der Wirtschaft“, Technik und Wirtschaft. 14 Jahrg. Heft, 1. S. 10.)

[3]) R. Weyrauch, l. c., S. 36.

[4]) Ibidem, 38 (последние два курсива наши Н. Б.).

[5]) Gustav Frenz: Kritik des Taylor-Systems. Berlin. Julius Springer. 1920. S. 104.

сиональной школе (Werkschule) должно быть по возможности самым простым, охватывающим только элементы профессиональных знаний"[1]. „Разносторонне обученый (ausgebildet) рабочий никогда не найдет себе подходящего места и поэтому будет всегда недоволен"[2]. Так гласят капиталистические нормы обучения, имеющие, несомненно, свою внутреннюю логику. **Рабочий класс постоянно воспроизводится, как культурно низшее, хотя и самое большое, общественное звено.**

Так обстоит дело в процессе материального производства. Еще меньшую долю квалификации имеет пролетариат в процессе **товарного обращения** (взять хотя бы банки) и в **идеологических отраслях труда**. Если в процессе материального производства рабочий имеет все же точки соприкосновения с инженером в процессе труда, то швейцар, подающий мел господину профессору, когда тот пишет свои формулы господам студентам, уже стоит совсем в стороне от специфической логики труда. Буржуазный государственный аппарат, школа, наука, искусство и проч. имеют в капиталистическом обществе своих „**спецов**", удельный трудовой вес которых в этих областях совершенно исключителен.

Следовательно, рабочий класс не может не быть классом, культурно глубоко придавленным всей механикой капиталистического режима, явление, которого не было по отношению к буржуазии до захвата ею государственной власти.

Тем не менее, благодаря, главным образом, двум обстоятельствам— росту рабочих организаций и интеллигентским перебежчикам (об этом речь будет подробно итти ниже) рабочему классу удается создать ростки своей идеологии, а, следовательно, и своей, пролетарской, культуры. Нам нужно противопоставить теперь эту пролетарскую культуру культуре буржуазной по тем трем основным линиям, по которым мы проводили сравнение буржуазной культуры с культурой феодальной.

Методы и принципы. По своей структуре, по своим методам и принципам, пролетарская культура, несомненно, **выше** буржуазной. Пролетариат, объединенный в производстве узами сотрудничества и общей борьбой, выдвигает принципом своей идеологии **объединение под общим углом зрения всей суммы человеческого знания.** Он выдвигает этот принцип против **такого** разделения труда, которое совершенно раздробляет различные отрасли культуры, устраняет в сознании буржуазии их связь, мешает их син-

---

[1]) Ibid., 112.
[2]) Ibid., 109.

тезу, которого тщетно ищет и не может найти буржуазия. Пролетариат выдвигает далее практическую значимость всякой „культурной ценности", уничтожая тем самым тот фетишизм, которым проникнуты идеологи буржуазии. Всяческие «категорическое императивы» и «абсолютные идеалы» он заменяет принципом общественно-технической целесообразности. Пролетариат расширяет эволюционную точку зрения до точки зрения революционной, уничтожая буржуазные ограничения принципа динамики и обогащая его содержание. И само собой разумеется—пролетариат продолжает критическую и опытную струю идеологии революционной буржуазии, которая у буржуазии современной заменилась мистицизмом, теософией, оккультными науками и различными идеологическими Ersatz'ами, которые поставляются религией.

Интенсивность культуры. Если пролетарская культура выше по своим принципам, то ее интенсивность—поскольку речь идет о капиталистическом обществе—далеко, далеко уступает буржуазной культуре. Пролетариат не занимает командующих производственных должностей. Не он—организатор общества при капитализме. Свою культуру он развивает прежде и раньше всего в общественной классовой борьбе. Поэтому совершенно понятно, что эту сторону культуры он развивает раньше всего. Отсюда он устанавливает основы своей культуры—гениальнейшее учение Маркса лучший тому образец. Но он не может выработать кадра своих естествоиспытателей, инженеров, техников, агрономов, художников, архитекторов, геологов, организаторов производства, профессиональных квалифицированных изобретателей, математиков, поэтов, правоведов, банковых специалистов, артистов и так далее и тому подобное. Не может он в рамках капитализма внести здесь столько же своего, сколько он внес в сфере общественной теории или практической политики. Для решения таких задач у него нет возможностей в его бытии; он только в самых общих чертах намечает грядущее решение этих задач,—не более того. По сравнению с тем, что имеет буржуазия, это—настоящая крупица. Только в области общественных наук он может противопоставить себя (здесь речь идет об интенсивности культуры) буржуазии, да в области практической политики создает эквивалентную, а иногда даже превосходящую по своей квалификации кадровую силу (недаром, например, граф Keyserling говорит, что Советская Россия имеет лучших в мире вождей). Но в общем и целом, пролетариат отстает колоссально.

Экстенсивность культуры. С классовой точки зрения, т.-е. с точки зрения общественно-классовых масштабов, и здесь про-

летариат обречен на громадную отсталость самими условиями своего капиталистического бытия. Если приводить наиболее яркое доказательство этой мысли, достаточно упомянуть лишь, что над большим слоем пролетариата тяготеют горы, Альпы, „буржуазных предрассудков“ тогда как нельзя найти ни единой горсточки буржуазии, которая бы страдала „пролетарскими предрассудками“. Скажут: но в этом виновата государственная машина буржуазии, школа, церковь и т. д. Вот именно! Эти институты буржуазного режима держат в плену целые пролетарские армии. И если мы таких людей, как Шейдеман, Носке, Том Шоу, Гомперс и т. д. считаем предателями (что совершенно правильно практически-политически), то они, с другой стороны, представляют жалкий продукт, сделанный из рабочего буржуазной культурой, всей совокупностью общественных и идеологических связей буржуазного общества. Но кроме этого типа подчинения составных частей рабочего класса буржуазии (на верхах), мы видим элементарнейшую „необученность“ широчайших масс пролетариата: техническую, образовательную, политическую и т. д.

Summa summarum, общий итог: в рамках капиталистического строя пролетариат создает гениальнейшие намеки грядущей культуры, замечательные возможности дальнейшего культурного развития человечества; но в этих рамках он, культурно-угнетенный класс, не может развить их настолько, чтобы подготовить себя к организации всего общества. Он успевает подготовить себя к „разрушению старого мира“. „Переделывает свою природу“ и вызревает он, как организатор общества, лишь в период своей диктатуры. Отсюда добавочные издержки пролетарской революции, издержки такого типа какого, в общем, не знала буржуазная революция.

Но здесь невольно появляется вопрос: каким же образом, несмотря на свою неизбежную культурную отсталость, пролетариат создает более прогрессивные основы культуры, чем буржуазия? И каким образом он все же создает кадр своих политических идеологов и руководителей?

Здесь мы переходим к вопросу о классе, партиях, и других организациях класса и о так называемых вождях. Этот вопрос нам необходимо рассмотреть, ставя его опять таки сравнительно, т.-е беря отношения между этими величинами так, как они складывались у буржуазии—с одной стороны, и у пролетариата—с другой. Ибо, как мы увидим впоследствии,—и здесь имеется громадная разница, разница, которая ставит перед пролетариатом проблемы, неизвестные буржуазным революциям, и подвергает пролетариат опасностям, каких не знала и не могла знать буржуазия.

Но предварительно нам нужно сделать несколько замечаний общего свойства.

Организация какого-либо класса возникает из потребностей усиления мощи данного класса; существо всякой организации состоит в том, что здесь получается сила, по своей величине большая, чем простая арифметическая сумма слагаемых. При этом классовые организации не охватывают всех членов класса, не совпадают с классом. Это происходит потому, что, конкретно-рассматриваемый, класс не представляет из себя однородной по своему составу величины.

Он неоднороден по общественно-технической квалификации своих сочленов (квалифиц. и неквалифицированный рабочий напр.), по их культурному уровню; по чистоте классового типа, по политической зрелости и т. д. Так как политическая борьба—в конечном счете борьба за власть—есть „высшая", наиболее принципиальная форма борьбы, то совершенно естественно, что политическая партия данного класса, или ее модификация (напр., якобинские клубы) является объединением наиболее зрелых элементов класса, через которые класс может наиболее правильно выражать свои интересы. Противопоставление партии классу нелепо поэтому в высочайшей степени.

Из неоднородности членов организаций (и партии в том числе) вытекает объективная необходимость в группировках руководителей (вождях), через которых партия (или данная организация вообще) выражает свою волю. На этом мы пока кончим, возвратившись к очень сложным вопросам о вождях впоследствии, в другой связи.

Теперь еще одно предварительное замечание. Совершенно ясно, что организация, давая классу добавочную силу, создает для него добавочную возможность развития своей культуры и выделения своих руководителей. Рабочий же класс, несмотря на свою придавленность, другими сторонами своего бытия (централизация и концентрация на небольших пространствах, коллективный характер работы etc. при все же неизбежном росте своей интеллигентности) оказывался способным развить громадную энергию по сплочению своих рядов. Численный непрерывный рост и массовый характер этого класса с одной стороны, коллективный характер его труда—с другой, были двумя основными факторами, делавшими возможной организацию, что отчасти компенсировало угнетенность и придавленность.

Все же эта последняя нашла себе выражение, кроме того, о чем мы упоминали выше, в двух специфических явлениях:

Во-первых: в то время, как буржуазия ненуждалась в вождях из враждебного класса, пролетариат имеет своими вождями выходцев из буржуазной интеллигенции.

Это вытекает с неизбежностью из всего предыдущего анализа.

Буржуазия, которая культурно прекрасно могла развиваться в условиях феодализма, вырабатывала из своей собственной среды как кадры идеологов самого „высокого порядка“ (философы, ученые и т. д.), так и своих политических руководителей. Конечно, и тут были перебежчики, но относительно процент „своих“, „чистых“ был очень высок. Неизмеримо труднее приходилось и приходится пролетариату. Вот почему он имел своими высшими руководителями (вождями, идеологами) выходцев из других классов, в первую очередь из интеллигенции. Это есть совершенно неоспоримый исторический факт. Наиболее обобщающая и правильная пролетарская идеология (марксизм) была выработана Марксом, Энгельсом и их учениками.

До сих пор в области теории и высших идеологических звеньев мы видим интеллигенцию. Правда, с течением времени в больших массовых организациях рабочего класса вырабатывается впоследствии целый слой, так наз., „рабочей бюрократии“, т.-е. вождей-выходцев из рабочих. Но все же интеллигенция играет крупнейшую роль. Возьмем Англию и ее тред-юнионы. Над сложной системой „рабочего“ кадра стоит группа фабианцев, которые именно и являются поставщиками идей. Оппортунистический лидер трэд-юниона из администраторов отвечает на вопрос об основных проблемах политики или другой „высокой материи“: „мы об этом не думаем; за нас думает Вебб или профессор имярек“. Германская социалдемократия и профсоюзы создали большой кадр выходцев из рабочего класса, своих профессиональных и партийных чиновников (Beamten). Но высшая инстанция—это ревизионистская клика, выросшая из редакции Sozialistische Monatshefte, насквозь интеллигентская.

Можно было бы умножить количество примеров. Мы приведем еще только один. Когда создавалась русская социалдемократия, то ее основным руководящим кадром были „профессиональные революционеры“, выходцы из интеллигенции. Можно считать установленным, что в особенности велик приток интеллигентов в ряды оппортунистических рабочих организаций. Но никоим образом нельзя отрицать и руководящей роли интеллигентов, действительно ставших на точку зрения революционной классовой борьбы пролетариата. Это—первое.

Во-вторых: в то время, как культурная разница между буржуазным лидером и средним капиталистическим буржуа относительно не особенно велика, эта разница между лидерами пролетарской партии и средним рабочим гораздо больше.

Это вполне понятно.

Капиталистический буржуа при своем, если так можно выразится, общественном производстве, получает высшую или минимум, среднюю школьную обработку. Его доход обеспечивает ему базу для „куль-

турного существования". Его роль в производстве, обращении, идеологических отраслях труда дает ему надлежащую тренировку, навыки, знания, опыт, т.-е. совершенствует его квалификацию. Уровень его жизни, быт, „духовная атмосфера", тип функций похож и довольно близок к лидерским функциям. Не так обстоит дело у пролетариата. Его вожди, в особенности выходцы из интеллигенции („академики") часто имеют очень большую умственную тренировку и высокий культурный уровень; между тем средний член класса отстоит крайне далеко от этого уровня. С другой стороны, выходец из интеллигенции и даже „рабочий бюрократ" не имеет часто тех инстинктивных и стихийных коллективистических нот, какие характерны для пролетариата, поскольку он находится „у станка". Психологическая разница здесь, таким образом, больше, чем в соответствующем случае у буржуазии.

Итак, мы установили, что еще до завоевания власти рабочим классом, до того, следовательно, как рабочий класс стал классом господствующим, он в значительной мере руководится кадром вождей, выходцев из другой среды.

Перейдем теперь к периоду, когда новый класс становится у власти, минуя этап ожесточенной открытой борьбы, т.-е. перейдем к моменту, когда устанавливается некоторое социальное равновесие на новой основе.

На плечи класса, захватившего власть, ложатся громаднейшие задачи. Он становится классом-организатором общества, его руководителем на данной исторической основе. Расширяются области его борьбы, крайне обогащаются его функции. Приходится уже не только руководить классом, но и заниматься организационной „положительной работой" в ее общественном масштабе, с бесконечными ее подразделениями и специальностями. Для этого требуется определенный кадр организаторов и конструкторов самого разнообразного вида.

И вот тут опять выступает громадная разница между становящейся у власти буржуазией и становящимся у власти пролетариатом разница, которая является продолжением и следствием явлений, разобранных выше: буржуазия в общем и целом имеет свой кадр администраторов, управляющих государством, или же лиц, почти подготовленных к этому по своей общей культурной тренировке; пролетариат же должен долго учиться на опыте; поэтому он вынужден в большой степени пользоваться силами, на определенной стадии развития ему враждебными.

Культурных сил для государственного пролетарского аппарата во всем его объеме требуется немало: вспомним, какую громадную организационную задачу ставит перед собой рабочая революция! Не

мудрено поэтому, что привлечение культурных сил „старой марки“ совершенно неизбежно и исторически необходимо. Совершенно смешным и поистине детским является представление, что можно обойтись без технической и иной интеллигенции. Это вредная утопия, которая является абсолютно нетерпимой в рядах пролетариата и его партии. Но, с другой стороны, нельзя отрицать, что такое положение вещей таит в себе крупнейшую опасность, неизбежную для пролетарской революции, выражаясь на философском языке, „имманентную“ пролетарской революции. Мы говорим об опасности перерождения пролетарского государства и пролетарской партии.

О перерождении буржуазного государства и буржуазной руководящей и ставшей у власти партии (или блока партий, или клубов и т. д.) не может итти речи по той простой причине, что буржуазия более культурна, чем помещики. Наоборот, опасность перерождения для пролетарского государства и партии рабочего класса имеется именно потому, что несмотря на принципиально высшие формы своей культуры, рабочий класс все же гораздо ниже по своему культурному уровню, чем буржуазия.

Часто повторяется и всем известен исторический пример, вернее исторические примеры, когда варварский народ победитель, осевший на более высокие в культурном отношении племена, через некоторое время оказывался побежденным по существу: усваивал себе быт, обычаи, нормы, даже язык „побежденного“ народа. Более высокая культура, ловкость, навыки, техническое превосходство, тренировка, уменье ориентироваться и т. д. бесчисленными каналами, маленькими молекулярными движениями разлагали, перерождали, деформировали, переделывали бытовую ткань, общественную связь, привычную для народа-победителя, который в таком случае исторически капитулировал.

В похожем на этот варварский народ положении находится и пролетариат. Мало, что его культура „принципиально“ выше! Здесь вопрос решается не этой принципиальной высотой, а количеством и качеством живых, действующих агентов, носителей той или другой культуры. Вот что важно. Вот что существенно во всяком историческом споре, в том числе и в великом споре между трудом и капиталом.

Явное превосходство культурных сил в начале пролетарского диктаторского периода не на стороне пролетариата и тем более не на стороне специфической пролетарской культуры. Не нужно забывать, что интеллигентские силы, вынужденные работать с пролетариатом, и даже те из них, которые добросовестно работают, принося необходимейшую пользу, все же представляют из себя (подчер-

киваем: на определенной фазе развития) опыт старой культуры. Что это значит? Это значит, что громадное их большинство в душе не верит в планомерное хозяйство, в общественную регулировку труда, в технико-экономическое преимущество социализма, в его экономическую рациональность. Все происходящее представляется таким элементам чем-то нездоровым, странным отклонением от нормы, что неизбежно должно быть изжито и будет изжито. У них нет социализма, как регулятивного принципа работы. Да и в опыте у них не могло быть ничего подобного. Всякую неизбежную уступку капитализму они приветствуют. Но они с такой радостью будут приветствовать каждый легкий шажок, совершенно лишний, но „здорово-капиталистический". Схематически можно пояснить дело так. Предположим, что какую-нибудь техническую или экономическую задачу („задание", как у нас любят теперь выражаться) можно решить старым методом и новым методом. Про новый ясно видно теоретически, что его решить можно. Но нет живого опыта, нет практиков, исполнителей, „рукастых". А „рукастые" привыкли решать не так, а по-своему. И вопрос решается по-старому, ибо иначе ничего не поделаешь. Конечно, иная порция старых методов невредна, и при отсутствии социалистических практиков обязательна, но „количество" имеет как известно, ехидное свойство переходить в „качество". Так обстоит дело в области непосредственно производственной. Не иначе оно обстоит в области идеологической. Здесь разница культур, борьба „нового" и „старого" должна сказаться еще более резко; идеологии, как известно, вовсе не бессильное „ничто"; это весьма важные общественные силы, социальная квалификация которых небезразлична на всех идеологических ступеньках, вплоть до поэзии, вплоть до абстрактной философии. При недостатке своих кадров с выработавшимся и устойчивым коммунистическим, пролетарским мировоззрением и мироощущением (ибо и область чувства играет громадную общественную роль) здесь даже помимо сознательного желания „не совсем нашего" кадра специалистов может быть перетерта нужная новому обществу надстройка. Понятно, что речь идет здесь не о катастрофическом изменении, единократном перевороте и т. д., а о мельчайших, часто бесконечно малых, движениях, которые при своем интегрировании дают весьма определенную линию развития, если и не назад в прямом смысле этого слова, то во всяком случае от социализма, к новой форме старого классового общества.

Здесь следует упомянуть еще об одном чрезвычайно важном обстоятельстве. Культурная отсталость самой рабочей массы, в особенности при общей нищете, когда volens-nolens администраторскому и руководящему кадру вообще приходится уделять гораздо большее количество средств потребления, чем обыкновенному среднему рабо-

чему, возникает опасность очень значительного отрыва от масс даже той части кадрового состава, которая сама была выдвинута рабочей массой из своей собственной среды.

Апелляция к рабочему происхождению и пролетарской добродетели сама по себе не может служить аргументом против возможности такой опасности. Ибо мы должны знать и понимать, что в эпохи такой грандиозной социальной ломки, как наша эпоха, классы вообще до известной степени деформируются, и принципиально отнюдь не исключена возможность полной деформации некоторых частей старых классов и образования из них новых классов. В таком случае „оторвавшиеся" от масс кадровые работники могут (но не обязательно должны, как мы увидим ниже) быть ассимилированы более культурными своими коллегами по командующим функциям и вместе с ними превратиться в зародыш нового господствующего класса. Само собою понятно, что шансы такого трагического исхода еще более увеличиваются, если, благодаря хозяйственной отсталости страны, неблагоприятной внешней среде, пролетарская власть делает большие уступки капитализму и не препятствует росту новых капиталистических общественно-производственных узлов и соответствующих им людских группировок (как это имеет место, напр., в России при системе совершенно неизбежной для нее „новой экономической политики"). При этом довольно безразлично практически, конституируется ли новый класс в своей девственной чистоте именно, как основной класс общества, или он сам будет привеском „нэповской" олигархии, новой буржуазии, которая вырастет, так сказать, сбоку. Различия эти будут касаться нашего потомства, коему мы, пока что, и предоставим решать соответствующие задачки. Наша же задача состоит в том, чтобы не допустить вообще такого „эволюционного" возврата к эксплуататорским отношениям.

Нарисованная выше опасность есть опасность всякой пролетарской революции. Она реально обнаружилась в русской революции по той простой причине, что ни одна революция не заходила так далеко, как большевистская революция российского пролетариата. Этого было вполне и за глаза достаточно для того, чтобы прохвосты от социал-демократии, называются ли они Мартовыми, Каутскими, Леви или еще как-нибудь, писали книги, брошюры и статьи с доказательствами, что Советская власть в России неизбежно превратится во власть буржуазную. Конечно, этим господам сейчас же приходят в голову всякие мысли во всех тех случаях, когда есть риск и борьба. Они пророчили полный крах, когда пролетариат только что брал власть. Они предрекали гибель большевикам в борьбе с Антантой и подло держали нос по ветру в случаях

опасности. Они совсем похоронили диктатуру русского пролетариата, когда черные крылья голода распростерлись над страной. Так что же удивительного в том, что эти храбрецы пророчат гибель иного рода теперь, когда пролетариат подходит к новым, не „ударным" в непосредственно боевом, военном, смысле слова, но тем не менее крайне сложным и трудным задачам?

Эпоха перехода от капитализма к социализму, эпоха диктатуры пролетариата есть борьба. Но если до установления некоторого нового общественного равновесия это есть форма более или менее открытой борьбы, то в последующую фазу эта борьба между капитализмом и социализмом приобретает вид маленьких, но великих в своем целом, стычек на фронте культуры, технической ловкости и умелости, организационного опыта и навыков, идеологической борьбы во всех отраслях общественной надстройки. А так как все эти процессы затвердевают в определенной квалификации людях, от числа и качества которых зависит дальнейший ход развития, то эта культурная борьба есть, прежде и раньше всего, борьба за административный и идеологический классовый кадр. Тот класс имеет, выражаясь „высоким штилем", историческое право господствовать в обществе и руководить им, который может выделить из себя достаточное количество администраторов, организаторов и идеологов, ведущих общество по определенному классовому пути. Таким образом, на известной стадии революции борьба за кадр приобретает первостепенное значение не только с точки зрения строительства „вообще", но и с точки зрения всех дальнейших социально-классовых перспектив.

В дальнейшем изложении будет показано, как пролетариат может решить эту задачу и как он должен будет преодолеть те опасности, о которых шла речь выше.

(Продолжение в след. №).

Н. Бухарин.

К критике теории классов у А. А. Богданова.

Среди представителей русского ревизионизма А. А. Богданов заслуживает наибольшего внимания. Это, несомненно, крупная философская величина. Первые два-три года после октябрьской революции приходится считать эпохой необычайной его популярности в широких кругах, всколыхнутых октябрем; т. Богданов считался как бы общепризнанным представителем „пролетарской идеологии", как бы официальным ее философом. В жизни пролеткультов это была, несомненно, эпоха почти монопольной идеологической его диктатуры. „Всеобщая Организационная Наука"—случалось—возводилась в ранг обязатель-

ных предметов преподавания даже на кратковременных педагогических курсах Наркомпроса. „Ортодоксальная“ критика, когда-то гремевшая против Богданова, казалась забытой.

Практикой доказывает философия свою истинность. Философия Богданова не смогла служить надежным оружием в момент величайшего мирового кризиса, обостреннейшей классовой борьбы. Погасло и увлечение философией Богданова, сохранившись лишь кое-где в тесных кружках почти „сектантского“ характера. Наступила пора трезвого, критического к ней отношения.

В настоящей, по необходимости беглой статье мне хотелось подвергнуть критическому анализу один из элементов учения Богданова—его теорию классов. Теория классов, несомненно, один из важнейших элементов в каждой философской и социологической системе, имеющий, к тому же и наиболее тесную связь с практикой. Отчетливость представлений здесь наиболее необходима.

Между тем, как раз теория классов у Богданова до сих пор вовсе почти не подвергалась критическому анализу. Наиболее видные представители ортодоксального марксизма,—т.т. Ленин, Плеханов, Аксельрод (Ортодокс), Деборин,—мало уделяли внимания учению Богданова об обществе, особенно его учению о классах, ведя полемику, главным образом, в области обще-философских проблем. В то же время Солнцев в своей работе „Общественные классы“,—единственной пока марксистской монографии по этому вопросу,—считает учение Богданова о классах наиболее близким к учению самого Маркса.

Задача настоящей статьи—хотя бы бегло показать, насколько теория классов Богданова чужда материалистическому и вместе с тем революционному учению Маркса,—в частности, его учению об общественных классах.

Такой критический анализ учения Богданова кажется мне своевременным и потому, что все еще сохраняются идеологические течения, между прочим, и в коммунистической среде,—правда, в виде кружков сектантского типа,—которые свою теорию и практику текущего момента и ближайшего будущего строят на основе учения Богданова, усиленно отмежевываясь в то же время от марксизма Ленина и Плеханова. Показать научную несостоятельность теоретического оружия этих идеологических течений,—такова практическая задача настоящей статьи.

I.

Наиболее систематически изложена т. Богдановым его теория классов в III томе его „Эмпириомонизма“ [1]); отдельные положения

---

[1]) [illegible] рический монизм. Б. Классы и группы).

теории можно встретить и в более поздних его работах. Изложим эту теорию возможно полнее и точнее, придерживаясь ближе собственных формулировок Богданова, чтобы дать возможность читателю познакомиться со своеобразным стилем и терминологией автора.

„Разнообразие внешних природных условий (в связи с разрастанием общественного целого)..... дает исходную точку для развития „общественного разделения труда", для отделения сельского хозяйства от обрабатывающей промышленности и от горного дела, а затем дальнейшего распадения этих отраслей на более мелкие".....

Такое „разделение труда" уменьшало степень непосредственной согласованности отдельных трудовых функций и увеличивало непосредственные противоречия технического процесса. Отсюда возникла необходимость приспособления, направленного к непосредственному и систематическому согласованию частей трудового процесса, к непосредственному и систематическому устранению выступающих в нем частных противоречий,—и такое приспособление выработалось в виде отделения организаторской функции от исполнительской.

„Организатор" трудового процесса (и) представляет из себя персональную форму „организующего приспособления", как „идеология"—форму безличную". („Эмпириомонизм", стр. 86).

Итак, „мы будем обозначать способ дробления общества этого рода (на организаторов и исполнителей)—термином „классы". Таким образом, типическое отношение классов — господство-подчинение" (87).

Однако, „само по себе, разделение труда в обществе еще далеко не равняется его дроблению на..... классы". Только тогда, когда возникающие различия и противоречия, не выходящие первоначально за пределы технического процесса, „оранизуются как таковые только тогда, когда они переходят в область организующих форм, так что создаются отдельные „идеологии"—тогда можно уже говорить о классовом делении общества" (88).

Итак „организаторская функция сама по себе еще не обусловливает „классового бытия" и классовой отдельности,..... класс возникает только вместе с идеологической обособленностью" организаторов и исполнителей", при чем „организаторский класс" обыкновенно складывается и становится классом раньше, чем „исполнительский" (95).

Таким образом, основа классового деления лежит в техническом процессе, в „производстве"; но его формирующий момент есть идеология или, вернее, „идеологии" (89).

„Различие в содержании опыта для „организатора" и „исполнителя" с самого начала разделения этих функций и качественное, и количественное". Для организатора,—будет ли это патриарх родовой ... средневековый феодал, или ра...

мира, или предприниматель эпохи капитализма, — непосредственный объект деятельности—не природа вне-социальная, а другие люди; и орудие этой деятельности—не средства производства, а средства общения.... Его социально-трудовая роль, при всей своей громадной важности, стоит в „косвенном“ отношении к внешней природе, находится в области „идеологического процесса“.

„Организатор „обдумывает“, составляя наиболее целесообразный план организуемых трудовых процессов, и „распоряжается“, сообщая каждому исполнителю, что он должен делать, а затем „контролирует“ работу.... Как видим, его работа воспроизводит в зародышевом виде и в текучем состоянии все три основные типа идеологических форм“....

„С количественной стороны опыт организатора также отличается от опыта исполнителя большей широтою и полнотою.... Наконец, степень организованности опыта в психике организатора должна быть, для успешного выполнения его функций, значительно выше, чем та, которая требуется для исполнителя,—различие, которое вместе с предыдущим выражают обыкновенно одним словом—„образованность“. И действительно, „образованность“ во все времена была специфическим отличием организаторских классов“. (92—94).

„Благодаря этому неравномерному распределению опыта .... получается и неравномерное распределение идеологической творческой работы, которая в наибольшей части протекает в организаторской среде“. Именно организаторы вырабатывают все или приблизительно все высшие звенья идеологической цепи (102—103). „Идеологическое творчество было вообще по преимуществу делом организаторов“, потому что оно „рождается из социального избытка энергии из перевеса ее усвоения над затратами,—а этот избыток или перевес концентрируется..... в „организаторской“ части социального целого“ (107).

Эволюция каждого организаторского класса состоит в том, что такой класс, являющийся первоначально „носителем технического прогресса“, в ходе истории прогрессивно удаляется от технически-производственного процесса, теряет, с течением времени, реально-организаторскую функцию, превращаясь в класс паразитический и неизбежно вырождаясь (141—142); эта эволюция организаторского класса означает сведение его к чисто эксплоататорской функции, его паразитическое „перерождение“ (120). Теряя свою „организаторскую функцию“, класс теряет, вместе с тем, и свою социальную силу. Тогда—или наступает „вырождение“ всего общественного целого (пример—рабовладельческое общество античного мира), или на смену выступает новый организаторский класс. Так, в капиталистическом обществе „дело технического прогресса не терпит су-

щественного ущерба от того, что капиталист эволюционирует в паразита,—оно переходит только в другие руки, —в руки более широкого и более жизненного класса капиталистических служащих, т. е. наемных организаторов" (192).

„Организаторская функция „высшего" класса позволяет ему организовать жизнь „низшего" класса посредством даже таких норм, которые не соответствуют жизненным условиям этого последнего. Такие нормы для подчиняемого им класса приобретают значение внешней силы, подобной силам вне — социальной природы, — силы враждебной, но к которой необходимо приспособляться. Таково первичное и основое классовое противоречие,—исходная точка развития всякой классовой борьбы" (141).

В процессе классовой борьбы пролетариата и буржуазии, возникающей на почве некоторой „социальной независимости" пролетария (он сам—свой собственный „организатор" и организатор своего частного хозяйства, напр.,—„глава" своей семьи), „рабочий класс, выдвигая свои собственные нормы,.... создает шаг за шагом свою собственную нормативную идеологию, что и делает его классом в самом полном и строгом значении этого слова" (130—131). „Эти нормы пролетарской идеологии имеют тенденцию передать рабочему классу общую организаторскую функцию в системе производства, которая пока принадлежит капиталистам". В то же время рабочий класс с течением времени сам приобретает организаторские функции в техническом процессе, как благодаря тому, что работа при машине имеет черты не только исполнительского, но и организаторского труда, так и благодаря тому, что в экономической борьбе рабочие реально ограничивают организаторскую роль капиталистов в их предприятиях, а в политической борьбе—организаторскую роль класса капиталистов во всей жизни общества" (133). В конце-концов, пролетариат, организовавшись в силу, способную стройно организовать все производство, завершив выработку новой идеологии, устраняет и анархию производства, и все нормы господства крупной буржуазии, заменяя все это новыми, своими формами жизни (139).

Такова, в главном, теория классов Богданова. В дальнейшем, не пытаясь дать исчерпывающую критику этой теории, постараюсь указать основные ее недостатки и противоречия с историческим материализмом Маркса.

II.

Рассмотрим первое положение т. Богданова, что классы возникают вместе с общественным разделением труда, на почве прогрессивного обособления организаторских и исполнительских функций в обществе.

Откроем, прежде всего, „Начальный курс политической экономии" того же А. А. Богданова. Здесь [1]), в ответе на вопрос: „Какое сотрудничество называется организованным и какое—неорганизованным?",—читаем: „Организованное—это такое сотрудничество, в котором имеется особая организаторская деятельность..., неорганизованное—такое, в котором ее нет... Современное общество (капиталистическое) должно быть признано экономически-неорганизованным, потому что оно состоит из отдельных, специальных предприятий, работающих самостоятельно одно от другого".

Мы знаем, конечно, что к тому же экономически-неорганизованному типу, кроме капиталистического, принадлежит и общество мелко-буржуазное (городское), и рабовладельческое, и крепостное, и в значительной мере феодальное; во всех них нет, следовательно, „организаторской деятельности", нет, очевидно, и „организаторов". Между тем, именно эти-то общества и являются классовыми обществами, тогда как общества бесклассовые (патриархальная община, социалистическое общество)—как раз обществами экономически-организованными. Классы оказываются именно там, где нет общественно-организаторской деятельности, и наоборот. В чем же дело?

Дело, очевидно, в том, что т. Богданов смешивает общественно-организаторскую и частно-хозяйственную, предпринимательскую деятельность (равно как общественное и техническое разделение труда) и, говоря об организаторах в экономически-неорганизованных обществах, он говорит, собственно, о предпринимателях, о частно-хозяйственных организаторах. Эта подмена одного понятия другим происходит незаметно, а между тем вместе с этим рушится и сама теория происхождения классов из общественного разделения труда и обособления в обществе организаторских и исполнительских функций.

Продолжим, однако, нашу цитату:

„Современная фабрика, взятая отдельно,—организованное предприятие: в ней хотя и господствует специализация работников, но над специализацией стоит организующая власть капиталиста, его директоров и инженеров, т.-е. авторитарные производственные отношения".

Итак, не образуются ли, быть может, в таком случае, „организаторские" классы на основе технического разделения труда и технически-организационной (распорядительской) деятельности в пределах частных хозяйств?

---

[1]) Стр. 28 по 5 изд. 1919 года. Этот учебник испытал наибольшее влияние организационной теории классов Богданова, по сравнению, напр., с его же „Кратким курсом экономической науки", написанным ранее его „Эмпириомонизма".

Совершенно ясно, что каждый предприниматель, в какой бы экономически-неорганизационной общественной формации он не жил, может являться „организатором" (распорядителем) своего собственного хозяйства. Но здесь, рядом с ним, такие же „организаторские" функции несут представители технической администрации, в капиталистическом предприятии, напр., директора и инженеры, и не менее очевидно, что сама по себе такая организаторская деятельность не создает еще предпринимателя, не создает классового отношения „господства и подчинения". Что же выделяет предпринимателя из среды прочих организаторов, делает его представителем особого класса? Что создает, вместе с тем, рядом с организующей „властью" директоров и инженеров, командующую роль, „господство" капиталиста и подчинение ему не только рабочих, но и самой организующей „власти"—директоров и инженеров? Конечно,—владение средствами производства, являющимися средством эксплоатации, т.-е. присвоения чужого прибавочного продукта.

Технически-организаторская функция вообще не составляет непременного признака класса собственников средств производства. Класс землевладельцев в капиталистическом обществе, как таковой, вовсе не характеризуется никакой организаторской деятельностью в производстве; это—класс монопольных земельных собственников, получающих, в силу одного этого, свою долю общественного дохода в виде ренты. Равным образом, акционерная форма капиталистических предприятий, характерная для эпохи финансового капитализма, вовсе не выражает собою какого-то „вырождения" капитализма или класса капиталистов, хотя последние, в этом случае, в типе, также не связаны ни с какой организаторской функцией в производстве; появление акционерной формы предприятий вовсе не характеризует собою также и потери классом капиталистов своей социальной силы, как это следовало бы по теории Богданова (ср. стр. 120—122 и 141—142 его Эмпириомонизма), хотя „организаторские" функции и переходят при этом в руки наемной технической интеллигенции. Потеря классом социальной силы, командующего положения в обществе связана не с потерей им своей организаторской функции, а с тем, что производственные силы (в основе—средства производства) в своем развитии приходят в противоречие с производственными отношениями, обусловливающими господство данного класса, подрывая это господство, уже не соответствующее интересам развития производительных сил, и подготовляя грядущую социальную революцию.

В чем же заключается, в таком случае, командная роль в производстве господствующих классов? В том, что производство ведется в их частно-владельческих интересах, независимо от того, кому реально принадлежит в отдельных предприятиях технически-организаторская

функция: самим ли представителям этого класса, или получающим то или иное вознаграждение администраторам; предпринимательские интересы, интересы собственников средств производства—вот основной двигатель, командующий производством до тех пор, пока эти интересы не придут в противоречие с развитием производительных сил. В этом и заключается, следовательно, „командная" функция собственника средств производства, в отличие от чисто технически-организаторской функции.

Подчеркивая „организаторскую" роль господствующих классов, т. Богданов, зато, ни слова не говорит о классовой эксплоатации, как нормальном, непременном свойстве всякого классового общества, всякого господствующего класса. Ведь основной, командующий интерес собственника средств производства—получение в той или иной форме чужого прибавочного продукта или труда; самое появление классов связано с появлением прибавочного труда, как объекта присвоения. В противоположность этому, эксплоататорская роль „организаторских" классов представляется в теории т. Богданова, как она изложена им в его Эмпириомонизме, чем-то вторичным, выступающим только при „дезорганизации" организаторов, при вырождении носителей технического прогресса в паразитов. Сущность классовых отношений явно затушевывается мирной картиной „прогрессивно-организаторской" деятельности общественных организаторов, персонифицирующих собою организационные тенденции социального целого.

Посмотрим на конкретных примерах, в какой степени отвечает суровой исторической действительности идиллическая картина классовых отношений, рисуемая Богдановым.

Обратимся, прежде всего, к феодальному обществу. Средне-вековый феодал вовсе не является организатором хозяйственной жизни зависимого от него населения; деревенская жизнь регулируется стародавними обычаями, соблюдаемыми строго хозяйственными традициями: дела решают сходом или „стариками", хранителями дедовских обычаев. Феодал лишь с фискальной точки зрения заинтересован во всех деревенских делах, получая оброки и барщину и другого рода поступления. Его собственное барское хозяйство ведется часто на земле, разбросанной в виде участков чересполосно с участками других зависимых от феодала жителей деревни, при чем принудительный севооборот и другие общинные распорядки нередко весьма ограничивают его права хозяйственного распоряжения землею.

Неверно и выдвигаемое т. Богдановым в некоторых его произведениях [1]) объяснение происхождения феодальной власти из воен-

---

[1]) Напр., в „Начальном курсе политической экономии" (стр. 47—48) и в „Науке об общественном сознании" (стр. 80—81).

ной роли феодалов, из их функции военных „организаторов“, из их военного „опыта“, как неверна и вообще теория о чисто военном происхождении феодализма. Феодализм возникает на основе первоначального накопления в одной части общества основных средств производства того времени, земли, или скота, или рабов, или их совокупности. Классовое отношение „господство—подчинение“ возникает и здесь на основе эксплоатации, присвоения чужого прибавочного продукта или труда (оброк и барщина) собственником средств производства. Особенность феодальных отношений составляет лишь то, что во власти феодала сливается чисто-правовое экономическое господство и господство политическое, непосредственно осуществляемое представителями господствующего класса без помощи особого государственного аппарата.

Так же мало оправдывается теория т. Богданова и на примере развития капитализма. Возникновению капиталистического строя предшествует период первоначального накопления капитала, период жесточайшей эксплоатации, а не прогрессивно-организаторской деятельности нарождающихся капиталистов. Самое проникновение торгового капиталиста в область промышленности являлось процессом прогрессивно-увеличивающейся эксплоатации им мелкого производителя на почве постепенного овладевания средствами производства, а не процессом прогрессивно-организаторским; именно как эксплоататор, как собственник средств производства, и становится капиталист „организатором“ своего собственного предприятия, в своих собственных, частных, материальных интересах,—вынуждается рыночной конкуренцией превращаться в „носителя технического прогресса“.

Эпоха торгового капитализма характеризуется также установлением крепостного права в деревне. Помещик-крепостник, если и может изображаться в качестве „организатора“, то опять-таки лишь в качестве организатора своего собственного помещичьего хозяйства, на основе эксплоатации закрепощаемых им крестьян; „организация“ им своего хозяйства и является в то же время закрепощением им крестьян, их организованной эксплоатацией.

Всюду мы имеем картину, далекую от идиллической картины „прогрессивно-организаторской деятельности“ носителей технического прогресса и культуры, от организационно-трудового происхождения источников их власти. Всякой новой общественной формации и появлению новых классов предшествует процесс, который можно назвать „первоначальным накоплением средств производства“, характерных для данной формации и данного класса; такая монополизация в частную собственность средств производства кладет начало классовой эксплоатации нового типа. Этого рода эксплоатация, как нормальное явление всякого классового общества, как

явление организованное, осуществляющееся в форме хозяйственно-организованного предприятия, есть категория экономическая и отличается от голого, вне-экономического (неорганизованного) насилия, нарушающего нормальный ход организованной эксплоатации и квалифицируемого как „преступление“. В качестве эксплоататора, но эксплоататора в „организованной“ форме, собственник средств производства и становится „организатором“ особого рода.

Итак, для объяснения классовой дифференциации общества нельзя исходить из общественно-организаторской деятельности, возникающей в результате общественного разделения труда; ведь как раз классовые общества и оказываются обществами экономически-неорганизованными [1]). Не представляется возможным вывести классовое разделение общества и из технического разделения труда и технически-организаторской деятельности; для объяснения особой роли предпринимателя среди прочих организаторов его предприятия необходимо привлечь иное условие,—владение средствами производства, как основу „организационно-эксплоататорской“ деятельности. Владение этого рода и создает командное положение, потому что ведь средства производства,—это и есть те самые производительные силы, которые лежат в основе всего общественного строения и развития.

Ошибка т. Богданова заключается в том, что основой своего анализа он сделал патриархально-родовую общину. Здесь, действительно, патриарх является своего рода „организатором“ всего небольшого общественного целого, каким была его родная община; момент эксплоатации не выражен; организатор общественного производства является в то же время и идеологом. Перенося все эти патриархально-идиллические черты на остальные общественные формации, не анализируя особых материальных, экономических условий каждой, пользуясь картиной бесклассового общества для обоснования своей теории классов,—т. Богданов создал внутренне-противоречивое построение, которое должно быть отброшено.

Для выяснения генезиса классов в первоначально бесклассовом обществе, т. Богданову не надо было все свое внимание направлять на нормальные (положительные) особенности патриархально-родового общества; ему следовало бы обратить внимание на зарождающиеся в недрах этого общества новые, отрицающие это общество явления, на противоречия, растущие в нем на основе развития

---

[1]) Что же касается политической (государственной) „организаторской“ роли господствующих классов в жизни общества, то эта роль является, конечно, результатом классовой дифференциации общества, а не ее причиной, выражает соотношение сил в классовой борьбе.

производительных сил и, в конце-концов, дающие начало новому обществу, обществу классовому.

Начало неравномерного распределения средств производства лежит не в дифференциации общества на организаторов (патриархов) и исполнителей, а в неравномерном развитии производительных сил,—тех же средств производства. Эта неравномерность (в пределах социального целого) развития производительных сил создается частью географическими особенностями среды, неоднородной в пределах растущего первобытного общественного целого; например, местонахождения материалов, необходимых для орудий производства (кремень, медь, железо и т. под.), монополизируются местными жителями и становятся источником монополизации и самих орудий производства. С другой стороны, самое усовершенствование орудий в процессе их производства, „изобретение" новых, синтезирующее ряд предшествующих мелких улучшений в новую их комбинацию, дает монополию на эти орудия их „изобретателям", монополию, тщательно охраняемую, нередко под покровом религиозной тайны, передаваемой из поколения в поколение. Развиваясь различными путями [1]), такое неравномерное распределение средств производства раскалывает родовое общество, ослабляет родовые связи, а вместе с тем ослабляет и положение патриархов, как организаторов родового общества.

Развитие производительных сил „революционизирует" родовое обществе и в другом отношении. Общий рост производительности труда, давая начало появлению прибавочного труда, прибавочного продукта, создает возможность их присвоения, возможность эксплоатации; неравномерное распределение средств производства, их монополизация, дает средства для такой эксплоатации: средства производства становятся, вместе с тем, средствами эксплоатации. Лишь с этого момента можем мы говорить о начале классовой дифференциации в обществе. Новый социальный слой собственников средств производства (орудий производства, скота, земли), эксплоатирующий людей, лишенных этих средств, развертывается в класс и разрывает в своем развитии старые, родовые общественные отношения, разлагая родовые объединения и создавая новые объединения феодального (не-родового) типа, на основе классового господства и подчинения. Не все главы родового общества (патриархи) переходят непременно в состав нарождающегося господствующего класса; не их функция „общинных организаторов" создает основу господства нового класса; организуемые, возгловляемые ими родовые ячейки разлагаются; лишь те из них,

---

[1]) В настоящей статье нет надобности останавливаться подробнее на этом вопросе; ограничусь приведенными выше примерами.

которые успели стать в ряды собственников средств производства, сохраняют свое командное положение; остальные переходят в разряд „идеологов", представителей жречества (духовенства) и прочей интеллигенции, занимающих часто второстепенное положение в обществе.

При разборе „организационной" теории классообразования необходимо, хотя бы бегло, коснуться вопроса о технической интеллигенции. Стоя на почве критикуемой нами теории, следует считать этот слой технических „организаторов" особым классом, как это и делает т. Богданов (стр. 122); даже более, предполагая на первой стадии развития социалистического общества, характеризуемого обобществлением средств производства, сохранение разъединения организаторской и исполнительской функций, а, следовательно, и сохранение технической интеллигенции в качестве класса общественных организаторов, в противоположность исполнительскому классу пролетариата,—можно и социалистическое общество в первой фазе его развития считать классовым. Можно итти и далее; мне приходилось уже слышать указание на логическую возможность такого вывода: социализм есть идеология технической интеллигенции, а не пролетариата: в своей роли технических „организаторов", представители технической интеллигенции органически заинтересованы в наилучшей (наиболее рациональной) „организации" общественного хозяйства, которой противоречит анархический, неорганизованный характер капиталистического производства,— а это и достигается в социалистическом (хозяйственно-организованном) обществе. Социалистическое общество,—с технической интеллигенцией во главе, с ее особыми классовыми интересами и общественными привилегиями, свойственными всякому „организаторскому" классу, но противоположными интересам пролетариата, класса „исполнительского",—такое социалистическое общество есть общество классовое.

В настоящей статье нет возможности рассматривать вопрос во всем его целом,—для этого он слишком сложен. Ограничимся указанием, что все это построение стоит и падает вместе с „организационной" теорией классов. Если не „организаторская" деятельность создает классы, но владение средствами производства, как средствами „организованной" эксплоатации,—ясно, что техническая интеллигенция не составляет класса; это—деклассированная социальная группа промежуточного характера. Момент деклассирования для этой группы лиц, лишенных средств производства, состоит в том, что в отношении их ослаблен или вовсе отсутствует момент эксплоатации, т. е. присвоения их прибавочного труда предпринимателем; более того, источником получаемого некоторыми категориями группы вознаграждения может явиться, частично, чужой прибавочный труд. Ясно, что это—неоднородная группа промежуточного характера, без ясно выра-

женного классового интереса; в социалистическом обществе, при обобществлении средств производства, это — привилегированная профессия, характеризуемая особыми, в силу высокой квалифицированности труда, профессиональными интересами, а не класс,—при том профессия, захватывающая все более широкие слои, теряющая привилегированное положение вместе с исчезновением монополий в области технического образования; это—пережиток предшествующей, капиталистической формации, а не характерный признак самого социалистического строя.

III.

Характерной особенностью изложенной нами в начале нашей статьи теории т. Богданова является чрезмерная идеализация предпринимателя - организатора, его личности и его деятельности. Это—центральная фигура общественной жизни, своего рода „организационно-мыслящая личность“, противополагаемая толпе,—остальной серой исполнительской массе.

Вот какими чертами рисует т. Богданов в более поздних своих произведениях самое зарождение процесса выделения организаторских классов, появление патриарха-организатора в родовой группе:

„Началом обособления личности среди родовой группы было выделение организаторской функции. Тут впервые нарушается первобытное, безличное равенство людей в трудовой системе; руководитель производства—патриарх—противопоставляется прочим членам общины, как единственный носитель ее трудового опыта во всей его полноте, как живое воплощение родовых традиций, как человек, устами которого говорит коллективный интерес, указаниями которого выражается коллективное благо“... (Падение великого фетишизма, 1910 г., стр. 34—35).

„Глава общины сам обыкновенно не выполнял никаких физических работ. Посредством словесного общения он вызывал и направлял трудовую активность остальных членов группы, как мозг посредством иннервации вызывает и направляет физическую активность мускулов... К нему стекался опыт (всех рядовых членов общины), подобно тому, как к нервным центрам стекаются возбуждения от периферических органов чувств... Он концентрирует в себе жизненные активности своей системы; в нем по преимуществу община живет и сознает себя“... („Всеобщая Организационная Наука“, т. I, 1913 г., стр. 204).

Для всякого, кто при чтении этих отрывков вспомнит конкретные примеры родовых обществ, будет ясно, что эти характеристики патриархально-родового строя совершенно произвольны. Нет такой

резкой дифференциации функций; родовые вожди, кроме исполнения своей общественно-организаторской функции, обычно участвуют в производстве подобно прочим родовым родичам; выделение вождей происходит путем их избрания; их власть ограничена совещаниями глав отдельных семейств, первобытным „вече“.

Тот же, своего рода, культ „организаторов“, этих как бы общественных „героев“, противопоставляемых „толпе“, исполнительской массе, чувствуется и в той общей характеристике, какую дает т. Богданов представителям „организаторской части социального целого“ любой общественной формации. Вспомним эту характеристику.

В отличие от исполнительской массы, работающей непосредственно в области производства, в непосредственном соприкосновении с внешней природой, трудовая роль предпринимателя-организатора,— будет ли это патриарх родовой общины, или средневековой феодал, или рабовладелец античного мира, или предприниматель эпохи капитализма,—находится „в области идеологического процесса“: непосредственный объект его деятельности не природа вне-социальная, но другие люди; орудие его деятельности—не средства производства, а средства общения.

Отметим, прежде всего, некоторое смешение понятий: деятельность нашего предпринимателя-организатора относится к области „организации людей“ в процессе производства, а „идеологический процесс“ протекает в области „организации идей“,—как можно было бы сказать, пользуясь несовершенной терминологией самого Богданова [1]).

С другой стороны, средства общения являются орудием всякой социальной деятельности; это необходимое орудие всякого, например, продавца и покупателя, но из этого не следует, чтобы всякая торговая деятельность тем самым протекала в области „идеологического процесса“ [2]). Это было бы произвольно-расширительным толкованием понятий „идеология“, „идеологический процесс“.

Однако, для т. Богданова идеологическая роль его „организаторов“ подтверждается и в другом отношении: „идеологическое твор-

---

1) Вообще, понятие организаторской функции у Богданова довольно неопределенно. Он, напр., относит сюда и труд рабочего при машине (ср. „Эмпириомонизм“, стр. 133).

2) Впрочем, это возражение может показаться совершенно неубедительным т. Богданову, так как в своей книге „Основные элементы исторического взгляда на природу“ (1899 г.) он считает, что распределение (и обмен, как одна из форм распределения) как раз и относится к идеологической области; он пишет (стр. 187): „Распределение есть процесс чисто идеологический, он происходит только в головах членов общества и состоит в том, что изменяется отношение людей к продукту их труда“.

чество рождается из социального избытка энергии, из перевеса ее усвоения над затратами,—а этот избыток или перевес концентрируется в „организаторской части социального целого“. „Идеологическое творчество было вообще по преимуществу делом организаторов“.

Отвечает ли, однако, такая картина исторической действительности? Конечно, предпринимательские классы всегда были более образованными классами, что обусловливалось, прежде всего, их имущественным положением, но осуществлялось ли ими непосредственно „идеологическое творчество“ в области науки, искусства, религии, морали, политики, права? Средневековому феодалу, крепостнику-помещику или современному капиталисту вряд-ли к лицу костюм „идеологического творчества“,—хотя, конечно, возможны и некоторые исключения. Обычно этим „творчеством“ занимались особые „идеологи“ (с так или иначе оплачиваемым трудом), составляющие особый социальный слой так называемой „интеллигенции“.

Итак, в удел предпринимателю остается лишь его „предпринимательская психология“, действительно накладывающая печать на всю идеологию соответствующей общественной формации, но составляющая отнюдь не продукт некоего „идеологического творчества“ предпринимателя, но результат его деловых размышлений и выкладок, будничных житейских наблюдений, не всегда достаточно систематизированных, достаточно оформленных. Психология предпринимателя, конечно, отличается некоторыми особенностями, — большей широтой опыта и относительно большей, быть может, „организованностью“,—но это „неравномерное распределение опыта“ отнюдь не является еще тем самым и „неравномерным распределением идеологической творческой работы“. „Организационно-мыслящие“ личности, творцы идеологий, оказываются простыми, трезвыми хозяевами-практиками, преследующими в своей деятельности чисто личные, частнохозяйственные, материальные интересы. Отрывая этих предпринимателей от хозяйственных, материальных условий их существования, перенося их деятельность в область „идеологического процесса“, т. Богданов впадает в род исторического идеализма.

„Организационная“ теория классообразования вообще приводит неминуемо к историческому идеализму. В ряде построений т. Богданова этот идеализм выступает совершенно ясно.

В самом деле, в силу чего появляются, согласно Богданову, организаторы в обществе? Что выделяет отдельные „личности“ из общей массы? Очевидно, особенности их психологии, их „опыт“; „неравномерное распределение опыта“ не только, следовательно, продукт, но и исходный момент выделения организаторов. „Психо-

логический подбор“ — таков, очевидно, основной, первичный фактор классовой дифференциации [1]).

Обращаясь к страницам, посвящаемым т. Богдановым зарождению классовой дифференциации на основе зарождения организаторской деятельности [2]), мы видим всюду, что исходный пункт классовой дифференциации—накопление опыта (а не средств производства!), неравномерное распределение „способностей“ и их дальнейшее развитие; по своему генезису, „организаторы“,—господствующие классы последующих общественных формаций,—это люди „лучшие“, „более способные“, „биологически выше организованные“ Психическая дифференциация общества—исходный пункт классовой его дифференциации. Мы имеем перед собою, по существу, психологическую теорию классообразования.

Та же „психологическая теория“ имеет место и при объяснении т. Богдановым окончательного сложения „организаторского“ класса в дальнейшем общественном развитии. Этот процесс, совпадающий с идеологической дифференциацией общества [3]), изображается следующим образом.

Когда натуральное хозяйство патриархальной общины до-классического древнего мира шаг за шагом начинает осложняться меновым, когда возникают между-общинные сношения,—представителями родовых общин в их меновых и вообще внешних сношениях выступают, конечно, организаторы; для остальных членов общины жизнь попрежнему концентрируется внутри общины, в ее повседневном труде, в той части ее хозяйства, которая все еще остается „натуральною“. „Прежняя жизненная близость между главою общины и его подчиненными постепенно ослабляется, потому что содержание трудового опыта оказывается уже и количественно и качественно все более не одинаковым: опыт организатора включает в себя новое, расширяющееся содержание..; опыт исполнителей этого нового содержания не включает... Отныне организующая идеологическая деятельность двух частей общества оперирует над различным материалом,—

---

[1]) Психическому подбору отводит т. Богданов основную роль в своей теории общества; ср., например, статью его „Общественный подбор“ в III томе Эмпириомонизма; приведу некоторые положения Богданова: „Человеческая психика есть, во всяком случае, основное орудие социального развития, и „психический подбор“ представляет, поэтому, главную форму воплощения „общественного подбора“ (стр. 12—13). „Роль психического подбора, как орудия подбора социального, не только вообще громадна во всех фазах развития человечества, но она, кроме того, возрастает с ходом социального прогресса. В обществах первобытных она значительно меньше, чем, напр., в современном“ (стр. 13).

[2]) Напр., „Всеобщая Орган. Наука“, I, стр. 218—219; „Новый мир“, стр. 17—18 и др.

[3]) „Класс возникает только вместе с идеологической обособленностью организаторов и исполнителей“ (Эмпириомонизм, III, 93, 95 и др.).

исходный пункт „классового“ дробления имеется на лицо“. Перед нами уже классовое, рабовладельческое общество классического мира (Эмпириомонизм, стр. 104—105).

Итак, простая „специализация“ опыта на основе различного его содержания,—таков исходный пункт „классового“ дробления. Но ведь подобного же рода различие в опыте дает и общественное разделение труда; „специализация“ опыта возникает и здесь,—однако, в результате мы имеем не классовое дробление общества, но лишь „профессиональное“ его дробление, выделение различных „социальных групп“ (земледельцы, ремесленники, торговцы и т. под.), каждая со своей „профессиональной“ идеологией.

Игнорирование классовых противоречий, связанных с классовой эксплоатацией и материальными классовыми интересами, конечно, заводит и здесь т. Богданова в тупик; кладя в основу классообразования „специализацию“ опыта, нельзя ни понять, ни объяснить классовой дифференциации, никогда не отличить последнюю от профессиональной дифференциации. „Конституирование“ класса (для себя), о котором говорит К. Маркс, есть осознание членами его своих классовых интересов и противоположности этих интересов интересам других классов, вырабатывающееся в результате долгой борьбы и становящееся, в свою очередь, основой новой борьбы борьбы политической. В противоположность этому, теория т. Богданова, чуждая этой борьбы,—лишь романтическая идиллия, далекая от суровой действительности, способная породить лишь романтизм и в политике.

В духе такой идиллии изображает т. Богданов и начало всякой классовой борьбы; вспомним соответствующее определение Богданова. „Организаторская функция „высшего“ класса позволяет ему организовать жизнь „низшего“ класса посредством даже таких норм, которые не соответствуют жизненным условиям этого последнего“ и приобретает для него „значение внешней силы, подобной силам вне,—социальной природы,—силы враждебной... Таково первичное и основное классовое противоречие,—исходная точка развития всякой классовой борьбы“ (стр. 141).

Итак, согласно Богданову, первичное и основное классовое противоречие лежит не в монополизации средств производства и не в антагонизме, возникающем на почве эксплоатации при распределении произведенного общественного продукта,—оно лежит в „позволении“ „организаторской функцией“ организовать жизнь низшего класса посредством чуждых ему норм! Идеалистический характер такого объяснения становится особенно ясным, если вспомним, что самое появление различия идеологий вообще, а следовательно и различия норм, связывается т. Богдановым со „специализацией“ опыта.

Мы могли бы значительно умножить подобного рода примеры идеалистического понимания т. Богдановым общественных отношений, общественного развития; вряд ли, однако, это необходимо; читатель и сам сможет это сделать, хотя бы на основании сделанного нами в начале статьи изложения теории. Общий идеалистический характер всего учения о классах и об обществе у т. Богданова совершенно ясен,—это указывалось еще главными критиками его построений, и т. Лениным, и т. Аксельрод (Ортодокс). Стоит внимательно прочитать все произведения т. Богданова, особенно работы его 1899—1907 г.г., в которых он более, чем в последующих, уделяет внимания общей теории общественного развития,—чтобы убедиться, что, в общем, перед нами то направление в учении об обществе, которое характеризует так называемую психологическую школу в социологии, одно из течений исторического идеализма.

В результате нашего анализа теории классов у А. А. Богданова мы можем теперь установить идеалистический характер этой теории. Упорно отказываясь объяснять классы материальными условиями их существования, т. Богданов переносит центр тяжести вопроса в область психологии (организаторский „опыт“) и „идеологического процесса“, приходит к своего рода культу героев-организаторов, „организационно-мыслящих“ личностей, „творцов“ идеологий, возвышающихся над исполнительской, пассивной массой,—приходит к историческому идеализму.

Исторический идеализм Богданова в его теории классов стоит в тесной связи с его общефилософским идеализмом. „Организационная“ теория классообразования есть лишь частное применение всеобщей организационной его теории. Общественные „организаторы“ лишь персонифицируют в общественной среде „безконечный поток организующейся активности“, образующий собою вселенную [1]). Прогрессивно-организационная роль этих „организационно-мыслящих личностей“, отражает собою общую тенденцию мирового прогресса: „идеальным началом этой мировой цепи прогресса была бы полная неорганизованность, чистый хаос элементов вселенной.... Высшая до сих пор достигнутая ступень—человеческий коллектив с его объективно-закономерной организацией опыта, которую он вырабатывает в своем труде—миростроительстве“ [2]).

Мы видим, таким образом, что „организационная“ теория классообразования не только неверна по существу,—она не может быть совмещена с материалистическим учением Маркса, являясь разновидностью чуждого, враждебного этому учению идеализма.

---

1) Философия живого опыта, стр. 240.

Итак, теория классов у т. Богданова—в корне идеалистична. Но, взятое в целом миропонимание его, все же, не может быть названо до конца идеалистическим: оно несомненно эклектично,—форма мышления, характерная для ревизионизма. В общефилософской системе Богданова причудливым образом совместились Маркс, Мах, Авенариус, отчасти Бергсон. Рядом с идеализмом его теории классов стоит материализм в понимании им техники, как основы общественного развития, его „техницизм“ в обосновании хода развития общественного сознания. Даже его отношение к общественным классам не выдержано до конца; рядом с чисто идеалистической теорией классов, конкретное объяснение т. Богдановым исторических классовых отношений в ряде случаев носит материалистический характер, противореча идеалистическому характеру самой теории,—даже на страницах того же самого „Эмпириомонизма“. Можно было бы, параллельно статье, посвященной идеалистическому характеру его теории классов, без особого труда написать другую, посвященную материалистическим тенденциям в его конкретных картинах истории классов.

Анализируя теорию классов, как она дана в III томе Эмпириомонизма, мы имели ее перед собою почти в „чистом“ виде, не в смеси с чуждыми ей материалистическими элементами.

А. Удальцов.

Шелли как социалист.[1])

(*Статья Эдуарда Эвелинг и Элеоноры Маркс-Эвелинг*).

В настоящей работе мы не будем исследовать, является-ли социализм истинным учением или ложным, а займемся вопросом,—был ли Шелли социалист или нет. Чтобы устранить всякое сомнение в этом вопросе, отметим, прежде всего, вкратце, что мы понимаем под социализмом. Отличием социалиста является, по нашему мнению, убеждение: 1) что в обществе существуют неравенство и нищета; 2) что это социальное неравенство, нищета многих и благосостояние немногих есть необходимое последствие существующих общественных отношений; 3) что сущность таковых заключается в том, что масса народа, рабочий класс, производит и распределяет все блага, между тем как меньшинство, высшие классы, ими распоряжается; 4) что система заработной платы образует основу всех ныне существующих отношений господства; 5) что последнее возможно лишь потому, что земля, сырой материал, машины, банки, железные дороги, словом, все средства производства и распределения принадлежат господствующему меньшинству, которое, как класс, достигло обладания ими не вследствие большей интеллигентности, трудолюбия или воздержанности; 6) наконец, что общество идет навстречу коренному изменению своих отношений, заключающемуся в том, что на место различных классов будет поставлена единая община, владеющая средствами производства и распределения и применяющая их в планомерной, товарищеской работе.

Повторяем: мы не исследуем здесь, верны ли эти принципы, или нет. Нас занимает только вопрос, исповедывал ли их Шелли, или нет.

При рассмотрении этого вопроса мы будем держаться следующего плана: 1) несколько слов о самом Шелли и его личном отношении к социализму; 2) о тех личностях, которые в этом отношении имели наибольшее влияние на его мышление: 3) его выпады против тирании и прославление им свободы вообще; 4) в частностях; 5) его

---

1) Статья была помещена в журнале „Neue Zeit“. Перевод с немецкого Я. А. Виткина.

понимание классовой борьбы; 6) его понимание значения слов „свобода“, „справедливость“, „преступление“, „собственность“ в современном смысле; 7) его практическая точка зрения в вопросе о средствах к исцелению больного общества; 8) его убеждение, что общественный переворот необходим и предстоит в близком будущем; 9) его картины будущего, „иллюзии, которые не были иллюзиями“, как он выражается; 10) важнейшие произведения, в которых нашли выражение его социалистические идеи. В настоящей статье будут рассмотрены только первые шесть пунктов.

1. Личность Шелли.

Он был дитя французской революции. „Женщины с ужасным взглядом“, теснившиеся вокруг Цитны, когда она проходила большой город („Лаон и Цитна“), родились на улицах Парижа, и он знал лучше любого из своих современников мощь и красоту этой необузданной матери своего духовного мира. С своим исключительным поэтическим и историческим проникновением он осознал истинное значение революционной борьбы. Другой певец этого времени, Байрон, был тоже дитя революции. Но он стоял на плечах Вольтера и Руссо „Новой Элоизы“, тогда как Шелли—Бабефа и Руссо „Общественного договора“. Шелли видел во французской революции этап в направлении к обновлению общества. Маркс, который знал и понимал поэтов так же хорошо, как философов и экономистов, говорил: „Истинное различие между Байроном и Шелли заключается вот в чем: те, кто их понимает и любит, считают счастьем, что Байрон умер на тридцать шестом году своей жизни, так как он превратился бы в реакционного буржуа, останься он жить дольше; напротив, они сожалеют, что Шелли умер в двадцать девять лет, так как он был революционер с головы до пят и всегда принадлежал бы к авангарду социализма“.

Шелли родился через три года после того, как разразилась революция. Когда он начал самостоятельно мыслить, во всей Европе неограниченно господствовала реакция. В Англии он был свидетелем процессов о богохульстве и государственней измене, отмены Habeas Corpus акта, повсеместной нищеты. Он бросился в самую гущу политики и, все же, никогда не переставал быть поэтом.

Каждое поэтическое произведение Шелли носит на себе печать его могучей индивидуальности. Лучшие примеры для нашей цели дают, быть может, „строки, написанные среди Евганейских холмов“, Лионель в „Розалинде и Елене“ и „Царевич Атаназ“. Не забудем, однако, свидетельства Мэри Шелли об особенной ценности „Питера Белля Третьего“ для понимания социальных и религиозных взглядов ее мужа: „Ни одно творение не проникнуто в большей степени

свойственными Шелли воззрениями на ошибки, в которые впадают даже величайшие умы, и на пагубное влияние известных мнений на общество... Хотя его и следует рассматривать, подобно фарсу „Толстноr", как игру пера, тем не менее, оно заключает в себе... столько шеллиевского, что представляет огромный интерес и по праву принадлежит миру, в поучение и назидание которому было написано". [1])

Предоставим теперь самому Шелли слово о себе. М. б. совсем бессознательно, м. б. в скромном самосознании своего гения он написал стихи, представляющие словесные его авторитеты. Приведем здесь лишь один пример. Он был из

„... тех немногих, чьей душой
насильники завладевать не властны". [2])

В посвящении „Лаона и Цитны" своей жене он говорит:

„И руки сжав, я посмотрел вокруг,
Но слез моих никто не мог заметить,
Я был один, кругом был светлый луг,
И, не боясь насмешку взора встретить,
Воскликнул я: „Хочу я мудрым быть,
Свободным, кротким, нежным, справедливым,
Не в силах я ни видеть, ни забыть,
Что сильный может злым быть и счастливым."
И я решил быть твердым навсегда,
И кротким я, и смелым стал тогда.
И стал я накоплять с того мгновения
Познанья из запретных рудников,
К тиранам полон был пренебрежения,
Не принимал мой ум пустых их слов,
И для души, в тех горницах сокрытых,
Себе сковал я светлую броню,
Из чаяний, из мыслей, вместе слитых,
Которым никогда не изменю..."

Посвящение „Ченчи" Лей Генту может быть понятно, как исследование своего собственного сердца: „я никогда не знал никого, кто с своею деликатностью сочетал бы столько достоинства, прямодушия и смелости; никого, кто, будучи сам свободен от зла, относился бы с такой удивительною терпимостью ко всем, в чьих делах и мыслях—злое; никого, кто так умел бы принять или оказать услугу, хотя он не может делать так, чтоб последнее не превышало первого; я не знал, наконец, никого, чья жизнь была бы более простою и более чистою в самом высоком смысле этого слова". [3])

---

[1]) „Poetical Works"—Шелли в изд. H. Buxton Forman, 2 изд. Лондон 1886 г., стр. ZXXXII Примечание Мэри.

[2]) „Торжество жизни"—Шелли. Полное собрание сочинений в переводе К. Д. Бальмонта. Т. III, стр. 236. (Все отрывки из Шелли цитируются по переводу Бальмонта, в издании т-ва „Знание" СПБ. 1907 г.)

[3]) Сочинения, II, 451.

Также и следующие строки из „Царевича Атаназа“ могут быть рассматриваемы, как собственный лик автора:

„Он ничего дурного не хотел
И чувствовал он только сожаленье
К тем, в ком возможность темных дум и дел;
И власти он не жаждал, или славы...
Никто такой меж смертных не был чистый,
Никто, добром плененный, как добром.
Так не был светел в этой жизни мглистой.
Нет, ничьим не мог он быть рабом
Ни на земле, ни в небе отдаленном.
. . . .
Но даже в ранней юности своей
Свое богатство иль природный гений
Ни разу он во зло не обратил.
Он никогда не освящал тех мнений,
Которыми все те, в ком много сил,
И кто богат для призрачных величий,
Гнетут всех тех, кто мало благ вкусил.
Ни у кого не отнял он добычи
Его труда, но, отмечая тех,
Кто мудр, кто беден, скорбен, без различий
Старался он обрадовать их всех,
Несчастий их разузнавал причины,
И доставлял им радости утех.
Бесстрашный, презирая все личины,
Что делал он, что увидал умом,—
Не так, как большинство,—до половины,—
Нет, до конца он доходил во всем,
И мягко говорил, но неуклонно,
И кроткий взор его горел огнем“. [1])

Итак, это чистый и самоотверженный учитель и поэт, философ и пророк. Чтобы вполне оценить его значительность для того политического направления, к которому он примкнул, нужно, кроме того, принять во внимание факт большого его политического понимания; для верной оценки значения его научных взглядов нужно еще указать, что он предчувствовал роль развития в природе задолго до того, как Дарвин изложил свою теорию, или его предшественники повели серьезную научную дискуссию об этом принципе. Мы дали уже иллюстрацию его политической зоркости на примере французской революции. Другой, менее яркий, но еще лучший пример дают его стихотворения о Наполеоне. Шелли был первый, даже единственный человек своего времени, который постиг Наполеона. В человеке, которого вся Европа того времени принимала или за героя или за чудовище, Шелли разглядел мелкий, вульгарный характер, одинаково жадный к деньгам, как и к власти. Его инстинкт разгадал в Наполеоне „Великом“ Наполеона „Маленького“.

[1]) „Царевич Атаназ“. Сочинения, II, 200 и 201.

Что Мишле понимал, а Ланфре доказал, то ощущал уже Шелли-„мечтатель“, то понимание Наполеона, которое так отличается от традиционного, как средний человек отличается от Шелли. В 1816 г. он писал:

„Я проклинал тебя, низвергнутый тиран!
Сознаньем мучился, что, раб ничтожный, годы
Над трупом ты плясал погубленной свободы“. [1])

И в 1821 г., в год смерти Наполеона, он написал о нем:

„Свирепый дух, Наполеон,
Направил к гибели поток смертей и бед,
Из крови создал страшный сон...“ [2]).

По инстинкту, или дару провидца, или, как бы мы ни назвали эту блестящую способность ощущать истину раньше, чем она получила ясное выражение, Шелли стоял на точке зрения теории развития. Он переводил на свой собственный пантеистический язык допущение, что материя и движение вечны, что различные формы материи и движения подлежат непрерывным превращениям, без возрастания или убывания материи и движения. Не подлежит никакому сомнению, что эти принципы им признавались. Мы находим эту теорию, правда в пантеистической форме, в одном письме к мисс Хитченер: „как душа, оживляющая сейчас это тело, была некогда животворящим принципом низшего звена в цепи бытия, точно так же ей предназначено перейти, в конце-концов, в высшее“ [3]). В „Царице Маб“ он говорит:

„О, дух природы! Здесь!
Среди запутанной пустынности миров,
Пред чьей громадностью фантазия робеет,
Здесь твой достойный храм.
Но и малейший лист, дрожащий в ветре,
Живет и движется тобой;
Но и ничтожный червь, в гробах живущий,
Живет твоим бессмертным блеском“.
. . . .
„Как удивительно, что страсти, предрассудки
И побуждения, волнующие властно
Смиреннейшее в мире существо,
И чуть заметное волненье,
Что движет самый тонкий нерв,
И в мозге человеческом рождает
Чуть зримый помысел, почти неуловимый,—
Все, все является звеном
В великой цепи царственной природы!“
. . . .

---

[1]) Сочинения, 1, 12.
[2]) Сочинения, 1, 184.
[3]) Др. Гарнетт. Письма Шелли.

Не удивительна ли гордость человека?
Я говорю тебе, что дышащие точки,
Те существа, которым лист травы,
Возникший утром и увядший в полдень,
Является, как беспредельный мир,—
Я говорю, те существа живые,
Что, будучи для глаза незаметны,
Нашли себе жилище в самой малой
Частице равнодушной атмосферы,—
Я говорю тебе, они
Живут, и думают, и чувствуют, как люди:
Их неприязни, их приязни,
Как в мире человека, создают
Законы их душевных состояний;
И то тончайшее биенье,
Что возникает в них, внутри,
От чуть заметного слабейшего движенья,
Необходимо, неизменно,
Как величавые законы,
Что правят сонмами тех мчащихся шаров" [1]).

Он признавал оба великих принципа, определяющих развитие особи и рода, принципы наследственности и приспособления, хотя они в то время не были ни строго формулированы, ни даже, вообще, выражены. Он предполагал, что люди и народы являются продуктом предков, от которых они произошли, и условий, которые их окружали. Приведем, в качестве иллюстрации, два отрывка в прозе. В одном мы читаем: „Человека делает честным или бесчестным в меньшей степени его характер, чем положение, в котором он находится" [2])

Другое место гласит: „Между всеми писателями какой-либо данной эпохи должно быть известное сходство, не зависящее от их собственной воли. Они не могут уклониться от подчинения общему влиянию, проистекающему из бесконечного сочетания обстоятельств относящихся к эпохе, в которую они живут, хотя каждый из них до известной степени является созидателем того самого влияния, которым проникнуто все его существо. Таким образом, трагические поэты эпохи Перикла; итальянские возродители древнего знания; могучие умы нашей собственной страны, наследовавшие реформацию, переводчики библии, Шекспир, Эдмунд Спенсер, драматурги Елизаветинской эпохи, и лорд Бэкон [3]); более холодные души следующего периода, все они имеют сходство между собою, хотя они отличаются друг от друга. При таком порядке вещей Форд не более может быть назван подражателем Шекспира, чем Шекспир подражателем Форда. Между двумя этими людьми было, может быть, не много других

---

1) Сочинения, 1, 295, 299, 303.

2) Письма к Генту, Дауден „Litte of Shelly" Лондон, 1886, 11, 346.

3) Мильтон стоит одиноко в эпохе, которую он озарил.

точек соприкосновения, кроме всеобщего и неизбежного влияния их эпохи. Это именно то влияние, от которого не властен ускользнуть ни самый ничтожный писака, ни самый возвышенный гений какого бы то ни было времени, уклониться от такого влияния не пытался и я" [1]).

Этот исключительный дар видеть вещи ясно и в их верных взаимоотношениях, дар, который он проявлял не только в художественной области, но и в своих воззрениях на природу и общество, ободряет тех, кто исповедует взгляды, бывшие в существенном, и его взглядами; он приводит в уныние каждого приверженца Шелли, заметившего, что он разошелся с своим учителем в каком-нибудь кардинальном вопросе.

2. Личности, имевшие наибольшее влияние на Шелли, в отношении его политических и социальных воззрений.

Прежде всего, два слова о Байроне. В нем мы находим воплощение неясных, но смелых и искренних тенденций, нашедших себе окончательное выражение в буржуазно-демократическом движении 1848 г.. Шелли заключал в себе нечто большее, чем ту неопределенную тоску по абстрактной свободе; его цель была в своей основе тождественна с задачами современной социал-демократии. Шелли становился на сторону буржуазии там, где она боролась за расширение политических свобод; он обращался против нее, когда выходила наружу противоположность между нею и пролетариатом. Он видел яснее, чем Байрон, который едва это замечал, что борьба между владеющими и производящими классами должна стать великим эпосом девятнадцатого века. Этим пониманием значения классовой борьбы он подымается выше утопических социалистов и становится предтечею современного социализма.

Мы уже указывали на влияние Бабефа (вероятно, не непосредственное) и Руссо. К ним мы должны присоединить французских философов прошлого столетия, энциклопедистов, главным образом—Гольбаха, или, вернее говоря, „дух" века Дидро—„дух", проникавший в свое время все умы.

В первом ряду писателей, имевших влияние на политику и социологию Шелли, нужно назвать Годвина. „Жизнь Шелли" Даудена познакомила нас настолько с неприятными сторонами Годвина, что теперь как раз, как будто бы, установилась тенденция не примечать его светлых сторон. Как бы ни обстояло дело с его чрезвычайной скупостью и другими подобными пороками, мы должны помнить,

---

[1]) Предисловие к „Laon and Cythna". Сочинения, II, 10, 11.

что он написал книгу о „Политической справедливости", книгу исключительной силы и имеющую для нас особенное значение, так как она больше всякой другой книги повлияла на миросозерцание Шелли. Влияние трудов Годвина на Шелли ставилось высоко, но вряд ли слишком высоко. Напротив, еще недостаточно оценено влияние на него двух женщин: Мэри Вульстонкрафт и Мэри Годвин, впоследствии его жены. Это была одна из шеллиевских „иллюзий, которые не были иллюзиями," что мужчина и женщина должны быть одинаково поставлены и не должны быть в обществе оторваны друг от друга; и этот идеал он не только видел осуществленным в своей жизни с женою, но он видел также возможность его осуществления менее смелыми и сильными характерами. Все его творчество показывает, насколько он чувствовал себя слитым с женою, ярче всего— в посвящении к самому глубокомысленному из его творений, „Лаон и Цитна". Лаон и Цитна представляют собою одно целое, брата и сестру, мужа и жену, друга и подругу. В посвящении к истории их страданий, их деятельности, их борьбы, их торжества и их любви он называет Мэри отчизною своего сердца, своею дорогой подругой „прекрасной, спокойной, свободной".

В посвящении „Лаона и Цитны" он обращается к своей жене:

„А ты? Что ты? Я знаю, но не смею
Сказать. Пусть это скажет голос дней.
Но бледностью чрезмерною твоею,
Задумчивостью светлою своей
Нежнейшими улыбками, слезами,
Пророчески ты воплощаешь сон,
И этим всем, и кроткими словами
Мой страх, заветный страх мой покорен:
В твоих глазах, в твоей душе нетленной
Огонь весталки вижу я бессменный".

В следующей графе он говорит о ее матери, Мэри Вульстонкрафт:

. . . . Да, одна,
Чья жизнь как звездный лик для взгляда.
Тебя одела ясностью своей
И от земли ушла; но в дыме бури
Ты все хранишь сиянье тех лучей"...[1])

Что рядом с влиянием Годвина недостаточно было оценено влияние его первой жены и его дочери, этого следовало ожидать при современных условиях, когда только мужчины пишут историю.

[1]) „Лаон и Цитна". Посвящение. Сочинения, II, стр. 20, 21.

Шелли видел многое глазами этих двух женщин, и в связи с этим у него рано созрело понимание современного положения женщины в обществе и причины этого положения. Пока он жил с Гарриэт, это понимание было неопределенное и смутное; он бы и сам рано или поздно добился полной ясности; но что он достиг ее так рано, это следует в большой степени приписать обеим Мэри. Одна из них, по крайней мере, еще до него частью познала, что социальное положение женщины есть экономический вопрос, а не вопрос религии или чувства. Отношение женщины к мужчине в настоящее время во многом сходно с отношением производящих классов к владеющим. Действительное, как и кажущееся превосходство мужчины есть результат экономической власти его над женщиной. Это Шелли понимал не только в отношении самого несчастного класса женщин, но и женщины всех классов. В „Царице Маб“ он пишет очень верно:

„Продажно все; продажен свет небес;
Дары любви, что нам даны землею.
. . . .
Все на публичном рынке продается,
И себялюбье может все купить,
Всему своим клеймом поставив цену.
Продажна и любовь; услада скорби
В мученья агонии превратилась;
И в полных отвращения об'ятьях
Своей корыстной красоты—дрожит
Преклонный возраст...“ [1])

В „Лаоне и Цитне“ говорится о женщине вообще, что она „с давних пор подвергнута насилию и опозорена“. Как верно он понимал положение женщины и как ясно осознал, что унижением женщины мужчина унижает и себя, что справедливость по отношению к женщине освободит и мужчину, показывает определенно следующее место из „Лаона и Цитны“:

„Как человек способен быть свободным,
Когда с ним рядом женщина-раба?
Кто воздухом упьется благородным,
Когда вокруг гниющие гроба?
Как могут те, чьи спутники суть твари,
Восстать на тех, кто их гнетет весь век?
В позорном нескончаемом кошмаре
Живет, обманом скован, человек;
Своих сестер позорят их же братья
И женщина—насмешка и проклятье!“ [2])

---

[1]) Сочинения, I, 329.

[2]) Сочинения, II, 56

3. Отношение Шелли к тирании и свободе вообще.

Поэты всегда много носились с абстрактной свободой и абстрактной тиранией. Они нападали на последнюю в хорошо размеренных стихах и неумеренных выражениях. И, однако, немногие из них решались подписать петицию о помиловании людей, осужденных на смерть за свои политические убеждения по оговору подкупленных свидетелей. Они в жгучих словах воспевали свободу вообще, или сидя за границей, или в то же время пресмыкались у себя на родине перед „сильным мира сего". Преклонение Шелли перед свободой было, напротив, больше, чем поэтической фразой. Он писал то, что ощущал, в своей „Оде к свободе", „Оде за испанцев" (1819 г.) и в великолепном стихотворении „Свобода" (1820 г.):

Свобода.

„Лучезарен губительный молнии блеск
В час, когда разразится в небе гроза,
Когда слышен морской оглушительный плеск,
И вулкана горят огневые глаза,
И зимы потрясая незыблемый трон,
На рожке заиграет Тифон.
Вспышка молнии в туче одной задрожит,—
Озаряются сотни морских островов;
Сотрясется земля,—город в прахе лежит,
И десятки трепещут других городов;
И глубоко внизу, под раз'ятой землей,
Слышен рев, слышен яростный вой.
Но светлей твои взоры, чем молнии блеск,
По земле ты проходишь быстрей, чем гроза,
Заглушаешь ты моря неистовый плеск,
Пред тобою вулкан закрывает глаза,
Солнца лик пред тобой потускнел и поблек,
Как болотный ночной огонек.
Как живительный ливень могучей весны,
На незримых крылах ты над миром летишь,
От народа к народу, в страну из страны,
От толпы городской в деревенскую тишь,
И горит за тобой, тени рабства гоня,
Нежный луч восходящего дня" [1])

Человек, так воспевавший свободу, был непримиримым врагом всякой тирании, не только в абстракции, но и в ее конкретных формах.

Конечно, он ополчался, вообще, на те идеи, которые порабощают и унижают дух человека. Шелли ненавидел суеверие и деспотизм во всех их формах и не переставал нападать на них, как на абстракции этих форм. Суеверие, или необоснованное почитание того что недостойно почитания, было, в его глазах, воплощено прежде

[1]) Сочинения, 1, 155.

всего в религии. В юные годы ему, отчасти как Вольтеру, духовенство казалось врагом, которого нужно уничтожить раньше всего. А деспотизм, против которого он восставал, был, главным образом, деспотизмом автократов и, вообще говоря, отдельных лиц. Но одновременно он нападал и на классовое господство капитала. Чем дальше он развивался, тем более выступали на первый план атаки последнего рода. И то, что он писал против религиозных предрассудков и деспотизма отдельных лиц, направлено и против экономических предрассудков и деспотизма классов. В своем предисловии к „Юлиану и Маддало" он говорит, что „человеческое общество может испытать великие преобразования через погашение известных нравственных предрассудков." [1]).

4. Отношение Шелли к тирании в некоторых конкретных ее формах.

Мы можем здесь лишь мимоходом упомянуть о его песнях в защиту угнетенных или борющихся за свое освобождение наций,—в защиту Мексики, Испании, Греции, Ирландии, Англии. О его выпадах против Наполеона мы уже говорили. В „Маскараде анархии" заклеймены лично Кэстльри, Сидмут и Эльдон, эти беззастенчивые противники всякого освободительного движения. В каждом из этих случаев он нападает не только на низость человека, но и на низость дела, которому этот человек служил. Принц-регент, впоследствии Георг IV, который вследствие сумасшествия своего отца, Георга III, с 1811 г. выполнял королевские функции, бесхарактерный и грубый развратник, был в глазах Шелли воплощением королевской власти, как Наполеон—олицетворением алчности и тирании. Точно так же Кэстльри, сначала как первый секретарь ирландского управления, укрощавший Ирландию самыми ужасающими зверствами, затем, в качестве английского министра ставший душою войны против Франции, был для него олицетворением войны и угнетения; Сидмут, министр внутренних дел во время избиения в Петерлоо (в связи с разгоном одного народного собрания военною силой) стал воплощением бюрократии; Эльдон был воплощенным „законом".

На государственных людей и духовных лиц Шелли нападал, пользуясь всяким случаем:

„Святоши, крючкотворы и тираны
Людской цветок в расцвете убивают,
Влиянье их, как тонкая отрава,
Опустошает общество людей" [2]).

---

[1]) Сочинения II, 302.

[2]) „Царица Маб".—Сочинения, I, 317.

Но редко он упускает привести в связь эти факторы с той основой, на которой ныне зиждутся политика и общество, с капиталистическою системой:

„Торговля своевластно наложила
Печать своекорыстия и гнета
На светлую руду, и этой власти
Она велела золотом назваться;
И перед этим символом склонились
Вульгарные, тщеславные глупцы,
Чернь поселян, дворян, ханжей, тиранов;
Слепцы, они пред властью преклонились,
Которая, как жерновом, их мелет,
Их души превращая в жалкий прах.
В глубоком мраке их сердца наемных
Им золото—как бог, который правит
Всем на земле, не покорив лишь доблесть.
С тех самых пор, как деспоты, торгуя
Людскою жизнью, для своих услад
Нагромождают чувственную роскошь,
И славу для своих ненасытимых,
Всегда опустошительных желаний,
Успех дал одобрение для мира
Всем бедствиям, всем ужасам войны.
Свои войска тиран считает—просто
Слепыми и послушными стадами;
В своем удобном сидя кабинете,
Для выполненья замыслов своих,
Марионеток вертит он, как хочет,
И как рабы, которых острый голод
Жестокому хозяину велит
С покорностью служить, они свершают
Наемный унизительный свой труд;—
Тупые и лишенные просвета,
Послушные винты машины мертвой,
Бездушные колеса производства,
Товары, что собой лишь создают
Прикрасу для чванливого богатства“ [1]).

Не напрасно в „Карле I“ придворный шут сопоставляет торговые лавки с церквами. „Радуга повисла над городом, со всеми его лавками и церквами...“

5. Понимание классовой борьбы у Шелли.

Более всего другого дает нам право назвать Шелли социалистом его особенное понимание противоположности между владеющими и производящими классами и вытекающих отсюда последствий. Если радикальные буржуа с удовольствием отмечают его едкие нападки

[1]) „Царица Маб“,—Сочинения, I, 324, 325.

на высшие слои владеющих классов, в особенности на аристократию, то они забывают, что он не щадил и того класса, к которому они принадлежат. Его отвращение к буржуазии так важно и характерно для него, что мы для его иллюстрации должны привести побольше цитат. Он пишет из Эдинбурга в свой медовый месяц: „если бы он (дядя Пильфольд) нас не поддержал, мы были бы еще прикованы к грязи и деловой жизни (Commerce) Эдинбурга. Как ни жалка аристократия, торговля—чванливое невежество и необразованность—еще презреннее" [1]).

Из Кесвика он пишет несколько месяцев спустя: „местность прелестная, но население отвратительное. Фабриканты забрались в эту долину, осквернили ее и обезобразили очарование природы человеческою грязью" [2]).

Сравните с этим следующее место из „философского взгляда на реформу": „Прославливают, как одно из благодеяний современной системы, что она усиливает промышленное рвение; это значит, что она умножает работу бедных избыток, который они доставляют богатым; она заставляет фабричного рабочего трудиться 16 часов вместо прежних 8; она превращает детей в безжизненные и бескровные машины в возрасте, когда они раньше обычно еще играли перед домиком своих родителей; она умножает бесконечно число тех, кто живет на счет труда других, в отношении тех, кто этот труд поставляет."

Он с одобрением цитирует следующее место из Годвина: „Был, может быть, необходим век монополий и угнетения, раньше чем стал возможен век культивированного равенства. Дикие, может быть, никогда не были бы приведены к открытию истины и изобретению искусств иначе, чем теми бездушными мотивами, которые порождают такое время. Но после того, как мы вышли из состояния дикости, и человек начал свою славную карьеру открытий и изобретений, монополия и угнетение, несомненно, больше уже не нужны, чтобы предохранить его от обратного падения в варварство" [3]).

Письмо из Кесвика к мисс Хитченер, в 1811 г., он заканчивает следующими словами: „Жалкие душонки военных героев, аристократов и капиталистов (commercialists)." Он употребляет также выражение „привилегированные классы" в „философском взгляде на реформу", как противоположность рабочему классу. Еще несколько выдержек, чтобы показать, как он понимал эту противоположность. Хор священников „Толстоног", 2 акт, 2 явл., поет: „Кто вкушает эти плоды, те

---

[1]) Dowden, Life of Shelley, I, 181.

[2]) Там же, I, 200.

[3]) Godwin, Enquirer, Essay II. Ср. „Political Iustice", кн. VIII, гл. IX. Цит. Works II, 501, 502.

твоею милостью (богини голода) тучнеют; а те, кто их взращивает, истощаются благодаря тебе [1]".

Слова Мэри в одном из ее критических примечаний характеризует, пожалуй, лучше всего его точку зрения: „Шелли любил народ и уважал его, так как он часто добродетельнее и всегда больше страдает и, стало быть, заслуживает больше симпатии, чем сильные мира сего. Он был убежден, что столкновение между обоими классами общества неизбежно, и становился решительно на сторону народа" [2]).

6. Отношение Шелли к модным лозунгам.

Его проницательность проявлялась не только в делении общества на две группы, но и в его понимании истинного смысла слов, представляющих в устах большинства из нас бессодержательные фразы.

Ссылка на „анархию" была во времена Шелли средством реакционных правительств и их вдохновителей брать под надзор всякое освободительное движение. Шелли, напротив, учил, что анархия, которой так сильно боятся, заключается в нас самих. В своем „Маскараде анархии" он показал анархию в существующем обществе.

С другой стороны, он не давал ввести себя в заблуждение самодовольными звонкими фразами о „британской свободе": „Белая страна Альбиона не свободна больше... Англия корчится в муках недоноском пораженной на смерть свободы". Эти строки написаны во время правления Кестльри [3]).—И он видел характерный факт, что те, кто поет и трубит про английскую свободу и т. п., прекрасно сознают, что болтают вздор. Для него была совершенно ясна ложная шумиха, которая создается вокруг слова „свобода" газетными писаками, парламентскими говорунами и т. п. людьми.

Никогда Шелли не уставал нападать на то, что ему противуставлялось, как высший закон, на традицию, или, как предпочитали говорить, „закон обычая". „Цепи, ледяные цепи обычая!" („Царица Маб"). „Враг, страшнее насилия и коварства, древний обычай." (Fall of Bonaparte, works I, 27). И одновременно с нападками на традицию, за которую держатся только потому, что она традиционна, шло прославление самоценности человека; и поэт опровергал тот взгляд, будто при новом режиме люди должны превратиться в машины, должно господствовать единообразие, и индивидуальность должна быть подавлена.

---

[1]) Works, I, 484.
[2]) „ I, 80.
[3]) „ II, 85.

Шелли не давал себя ослепить и словечком „справедливость“. Он видел в Ирландии, как она может стать оружием господствующих классов против подымающегося народа.

В июне 1817 г. возникли в Дербишире небольшие рабочие беспорядки. Один эскадрон драгун раздавил восстание, восстание, которое, как есть все основания предполагать, было подстроено правительственным агентом—правокатором. 7-го ноября трех человек, Брендретса, Тернера и Ледлама, „поволокли на дровнях к месту казни и в присутствии возбужденной и содрогающейся от ужаса толпы повесили и обезглавили“.—(Dowden, Life, II, 157). Шелли протестовал против этой казни и назвал ее судебным убийством.

Как ни принимал он спокойно всего, что делалось во имя свободы, также мало обнаруживал он готовности видеть в преступлении, без дальнейших околичностей, одностороннюю вину. Он считал его естественным продуктом общественных отношений. „Общество“, говорил он, „так долго терзает бедняков когтями горькой нужды, пока они почти не теряют человеческого облика“ [1]). В своих письмах в дискуссиях с мисс Хитченер Шелли спрашивал не один раз, не были ли бы преступление и соблазн к нему почти совершенно устранены более справедливым распределением благосостояния, труда и досуга [2]). И многое, что другие люди называли преступлением, отнюдь не являлось для него таковым, как свидетельствует его предисловие к „Лаону и Цитне“.

Характерно, наконец, и его отношение к собственности. Его взгляд на то, что человек мог бы по праву рассматривать, как свою собственность, и что считает ею не по праву, выявляется, отчасти, из следующего места: „Работа, трудолюбие, хозяйственность, искусстность, гений и т. п. факторы, приложенные честно и с благим намерением, составляют основу одного рода собственности. Все правильные политические установления должны бы обеспечивать за каждым человеком осуществление его права на приобретенную таким путем собственность... Но существует еще другой род собственности, который обязан своим происхождением стяжанию, обману или насилию, факторам, без которых, при существующем положении вещей, никогда не могли бы быть накоплены огромные массы собственности“ [3]).

С другой стороны, замечательно у Шелли определение богатства в его „Песне к баританцам“: „Богатство, которое вы создаете, забирает другой“.

---

[1]) Dowden, Life, 474.
[2]) Dowden, Life, 164.
[3]) Dowden, Life, II, 205.

Чтобы показать, на кого трудятся рабочие, он приводит следующее место из Годвина в своем пятом примечании к „Царице Маб“: „нет истинного богатства ни в чем, кроме труда человека... Бедные вынуждены работать,—для чего? Не для пищи, которой им недостает; не для добывания теплых одеял, благодаря отсутствию которых их дети мерзнут в своих холодных нищенских лачугах; не для тех удобств цивилизации, без которых цивилизованный человек гораздо более жалок, чем самый злосчастный дикарь, будучи угнетен всеми ее лукавыми язвами, будучи повседневно ранен дразнящим видом бесчисленных ее благодеяний, тщательно выставленных перед его взорами,—нет: он трудится для блеска власти, надменного самодурства, для жалкой мишуры тщеславия, для лживых услад сотой части общества“ [1]).

Как последний пример того, как Шелли понимал богатство, приведем выдержку из письма к мисс Хитченер, от 15-го декабря 1811 года. Шелли обсуждает предложение ограничить свое право наследования под известными условиями завещательным путем: „Хотят, чтобы я отказался от свободного распоряжения 120.000 фунтов стерлингов, от права на труд, от власти освобождать его или употреблять на благие цели в пользу лица, которое мне неизвестно [2]).

Этой цитатой мы на сей раз закончим. Мы не можем ожидать, чтобы Шелли ясно мог понять значение купли и продажи рабочей силы и процесса ее использования на службе капиталу, как и вытекающие отсюда последствия. Это вряд ли было тогда возможно даже для его гения. Но он, все же, улавливал эти отношения и при их обсуждении становился инстинктивно на сторону рабочего класса. Уже по одному этому мы имеем право назвать его социалистом.

---

[1]) Сочинения. I, 365.

[2]) Dowden, Life, I, 205.

Реставрация идеализма и борьба с „новой“ буржуазией.

I.

Давно уже стало общеизвестной истиной, что всякий раз, как победоносный натиск революционного класса на старый порядок по тем или другим причинам хотя бы даже временно ослабевает, этот старый порядок пытается оправиться и занять утерянные в бою позиции. Занимать он старается, конечно, прежде всего позиции чисто материальные, экономические, как основу всего общественного уклада, но, занимая эти позиции, враг вместе с тем не забывает и других областей, нематериального характера, областей, так называемой, идеологии, науки, искусства и прочих идеологических надстроек.

Новая экономическая политика несомненно дала некоторые возможности русской буржуазии для завоевания своих старых позиций и, так это или не так (это другой вопрос), бесспорно одно,—настроения и поведение разных слоев нашей буржуазии уже далеко не те, что были год тому назад. Революция учит, и учит она не только победоносный пролетариат, но и побежденную буржуазию.

В самом деле, давно ли вся буржуазия и здесь у нас, дома, и за границей только и занималась, что истекала слюной и со злобой пророчила неизбежную гибель большевиков? Давно ли и эмигрантские и наши домашние Гиппиусы и Милюковы с упоением только и повторяли на тысячи ладов творимые легенды о том, что Ленин ежедневно завтракает чуть ли не свежим буржуазным младенцем, а на ужин требует обязательно буржуазную даму à-la Кускова? И давно ли еще возлагались надежды то на новый Кронштадтский взрыв, то на гибель коммунистов от новой рабочей оппозиции? Это все было еще так недавно. И однако теперь мы видим совершенно иную картину. Единомыслия среди буржуазии, как не бывало. Одна часть мелкой буржуазии окончательно и бесповоротно перешла в лагерь контр-революции, другие, и об'ективно и суб'ективно работая на контр-революцию, в то же время пытаются говорить „новые слова“, а третьи, не примы-

...угим, ищут какой-то новой д

„новые вехи“ и пытаются по ним дойти до такого пункта, с которого по их мнению, можно начать шествие вместе с нами.

Кроме того, и это самое важное, эти ищущие таких новых путей пытаются построить и новую идеологию, новое обоснование этих новых путей, обоснование, которое опять же по их мнению приемлемо и для них и для нас. Все это об‘ясняется теми экономическими возможностями, какие открылись перед умирающим классом, формами экономического бытия, вытекающими из того, что носит название государственный капитализм или, в просторечии, нэп‘-а.

Об‘ективным ходом вещей мы вынуждены были сделать отступление и старый мир опять ворвался к нам со своей лавочкой, куплей-продажей, купцом, приказчиком, узаконенным спекулянтом, словом, с тем, против чего мы еще так недавно воевали и против чего воевать, без сомнения, не отказываемся. Не входя сейчас в обсуждение, правильно или неправильно мы поступили, когда допустили это вторжение (мы думаем, что мы должны были отступить), мы вынуждены однако констатировать, что появление ветхого Адама на нашей улице снова усилило старый мир, борьбу с которым мы далеко не закончили. А это усиление старого мира есть, несомненно, большая опасность и, стало быть, надобно разсмотреть, что это за усиление и что эта за опасность.

Революция научила и буржуазию, сказали мы. В чем же выражается эта наука? Прежде всего в том, что вся, или, по крайней мере› подавляющая часть буржуазии поняла, что одной силой оружия коммунистов победить нельзя. Здесь роль учителя играла красная армия; железом и кровью и неувядаемым героизмом и преданностью делу пролетариата доказала она кичившейся буржуазии простую истину о непобедимости одними пушками рабоче-крестьянского государства. А раз это было доказано, то была доказана и другая истина: побеждают не только пушками, но пушками, вместе с которыми идет новая идеология, близкая и понятная рабочему классу и крестьянству. Стало быть, залог победы пролетариата не только в пушках, а в том, что на основе коренных экономических перемен новый строй получает огромную поддержку в той новой идеологии, какую несет с собой в массы авангард пролетариата—коммунистическая партия. Вот почему так страстно и злобно нападали и нападают на нас за то, что мы не выпускаем из своих рук такое могучее орудие воздействия на массы, как печать, и вот почему, напр., еще в прошлом году в журнале „Смена Вех“ (от 17 дек. 1921 г.) в письме о московской жизни автор с таким восторгом отзывается об открывшейся возможности частным издательствам начать свою работу. „Новое в издательском деле. Свеженькие вывески частных книжных лавок. Издательства выпускают книжки, небольшие, изящные, хорошо отпечатанные и, конечно без обозначения цены“...

„Не будем здесь говорить о том, что называется эпохой новой экономической политики. Это предмет отдельных наблюдений и отдельных разсуждений. Отметим лишь здесь, что новая экономическая политика „раскрепостила частную инициативу". Частные лекции, на какие хотите темы, частные театры, частные книгоиздательства, даже частные журналы и театральные обозрения (в Москве целых два и ожидаются еще и еще), частные предприятия, привлекающие к себе на службу специалистов-интеллигентов. Простор творчеству (если для сознательного творчества простор именно в такой форме нужен)—большой". Трудно, конечно, возражать против „простора творчеству", но, как видит читатель, укрепление некоторых материальных позиций повлекло сейчас же укрепление и позиций характера идеологического. Буржуазия прекрасно понимает, что, если она желает победить, она должна иметь войско, а для того, чтобы иметь войско, нужно иметь инструкторов и учителей, нужно заняться учебой. Силой ничего не добились, стало быть, нужно итти во вражский стан и там медленно, постепенно „перевоспитывать" солдат вражеского стана. А ведь в чем, в чем, а в деле подготовки, муштровки, внедрения своей идеологии буржуазия может поспорить с пролетариатом. Это доказано и передоказано во всем мире. Это может быть доказано еще раз и у нас, если мы во-время не примем мер и не дадим отпор этим „новым" попыткам победить нас не силой оружия, а силой вне экономического, идеологического принуждения и воздействия (конечно, на основе некоторых экономических возможностей). В этом кроется величайшая опасность момента, тем более, что опасность идет как раз оттуда и как раз в такой форме, откуда и в какой ее можно меньше всего ожидать. Возьмем хотя бы науку. Ну чего бы, кажется, опасаться такой области, как естествознание? Давно ведь известно, что даже буржуазные ученые естествоиспытатели—материалисты в своей области. Стало быть, только радоваться остается, когда частная инициатива заставляет какого-либо маститого ученого взяться за популяризацию научных знаний. Но стоит только вглядеться ближе в эту частную инициативу и в эту популяризацию, как с удивлением узнаешь, что за нею скрывается самая беспощадная борьба с нами. Вот, напр., книжечка известного русского ученого, академика В. И. Вернадского „Начало и вечность жизни". Известный ученый, авторитет не только у нас, но и за границей трактует такую важную тему, как начало и вечность жизни, и, нужно отдать справедливость, трактует хорошо. Книга написана ясно, просто и даже увлекательно, цена небольшая, издана изящно, значит, найдет покупателя. Что же, однако, вынесет читатель из этой изящной книжечки, особенно читатель мало искушенный в таких сложных вопросах, как начало и вечность жизни? Ни больше ни меньше, как сомнение, скептицизм,

а то и полнейшее разочарование в тех теориях, которые старается привить авангард пролетариата широким трудящимся массам, „...признание извечности жизни как будто указывает на какое-то коренное различие живого от мертвого, а это различие должно или свестись на какое-то различие материи или энергии, находящихся в живом организме по сравнению с теми их формами, какие изучаются в физике и химии, т.-е. в обычной косной безжизненной материи,—или оно указывает на недостаточность наших обычных представлений о материи и энергии, выведенных из изучения косной природы для об'яснения всех процессов живого“...

Это говорится на стр. 56 указанной книжечки академика Вернадского. Здесь подводится итог всем ученым рассуждениям и примерам автора, итог, который старается внедрить в головы читателей мысль в самой основе своей противоречащую материализму, философии пролетариата. Не останавливаясь на сути всех доводов почтенного академика (это не входит в нашу задачу сейчас), мы хотим подчеркнуть только одно,—незаметный, „ученый“, ловкий переход от всего предыдущаго содержания книги к явно неверному, ненаучному и метафизическому утверждению о коренном различии живого от мертвого. Академик Вернадский, конечно, прекрасно знает, что коренного различия живого от мертвого нет, что живое вырастает из мертвого, что физика и химия изучают с одинаковым рвением как живое, так и мертвое, но что же поделаешь, если нужно во что бы то ни стало доказать, что живое выростает само по себе, не из „мертвого“, независимо от него, как нужно доказать, что живое отличается от мертвого присутствием какой-то особой божественной жизненной силы. „Возрождение разных форм виталистических и энергетических гипотез жизни является здоровым проявлением научного критицизма“. Мы все прекрасно понимаем, что означают виталистические и энергетические гипотезы: в витализме, под какими бы новыми формами не возрождался он, главной мыслью является положение, что живое, живая материя принципиально отличается от мертвого присутствием особой жизненной силы, признание которой, если быть последовательным и логичным, заставляет скатываться к идеализму чистейшей воды, а, стало быть, к душе, господу богу и к прочим китам самой безнадежной метафизической чепухи и мракобесия.

Нет также никакого сомнения в том, что и энергетические теории в философии по сути своей теории, приводящие к идеализму, и потому нам становится понятной как философская физиономия самого автора, так и существо тех теорий, какие он пропагандирует.

Это особенно ясно из следующего откровенного признания ученого академика. По его мнению, это возрождение витализма „является

реакцией против незаконно охватившего науку философского представления, ему чуждого. К тому же это философское построение связано с материализмом, тем философским течением, которое было живым в конце XVIII, середине XIX в. и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в науке, является историческим пережитком в современной философии". Итак, академик Вернадский решительно и бесповоротно осуждает материализм, называя его ненаучным и противоречащим новым открытиям. Выражения его довольно энергичны и недвусмысленны, автор прямо говорит, что материализм „противоречит той коренной ломке ее (философии) понимания, к которому подошла наука XX столетия" (стр. 57 и 58). Кажется, что после такого компетентного заявления ничего не остается, как сказать, что пролетариат в лице своего авангарда либо сознательно обманывает себя, либо ничего не понимает в той коренной ломке, какую переживает современная наука. Но так ли это? и так ли уже компетентно мнение ученого академика Вернадского? Для того, чтобы проверить эту компетентность, обратимся к неменее компетентным ученым Запада. Вот перед нами речь известного физико-химика В. Рэмзея об электроне, как элементе. В этой прекрасной речи ученый, более компетентный, чем наш почтенный академик, тоже касается вопроса о материализме и идеализме. Обсуждая вопрос о том, что при об'яснении явлений возможно принять три фактора—время, массу и пространство или время, энергию и пространство, знаменитый ученый склоняется к мысли, что гипотеза, признающая в основе явлений трех первых факторов, лучше об'ясняет природу, чем та, которая основным фактором считает не массу, а энергию. Он считает, что причиной наших ощущений является присутствие материи, что, не смотря на то, что ни та ни другая теория (материалистическая или энергетическая) „не дает никакого понятия о сущности явлений", однако „та или другая из них может быть рассматриваема лишь как более удобная". И вот стоя на такой как будто бы неопределенной позиции, Рэмзей тем не менее выражается очень определенно, какая же из двух теорий „удобнее" для физика и химика, т.-е. какая же из них наиболее хорошо и правдоподобно об'ясняет сущность явлений природы, и здесь он говорит: „так как дело здесь сводится к вопросу удобства, то я сознательно выбираю подобно большинству других химиков и физиков „механическое" об'яснение природы" (стр. 6 „Новых идей в химии", сб. № 4). „Механическое" же об'яснение природы по воззрению Рэмзея и согласно его компетентному заявлению по воззрению большинства химиков и физиков сводится к признанию материи, как основы и причины всех тех явлений, какие беспрерывно текут в бесконечном потоке природы. Более того, излагая суть этого „механического" об'яснения мира, Рэмзей утверждает, что именно это механическое об'-

яснение природы способствовало крупнейшим успехам знания и что удобство этого об'яснения перед всякими другими заключается как раз в том, чего мы вправе требовать от всякого научного об'яснения мира, именно в об'яснении неизвестного нам уже известным или, как он выражается, во введении неизвестного „в границы более знакомого нам". Правда, как говорит Рэмзей, физики и химики молчаливо согласились не касаться тех областей знания, какие известны под именем метафизики; правда, по мнению другого не менее известного ученого Дж. Дж. Томсона, „с точки зрения физика, теория вещества есть скорее дело такта, нежели убеждения" (см. „Корпускулярная теория вещества"), однако, по мнению „большинства физиков и химиков", именно та теория, которая признает материю за основу мира, гораздо удобней, т.-е. научней, об'ясняет этот самый мир. Можно было бы привести большое количество цитат из сочинений большинства современных химиков и физиков, о которых говорит Рэмзей и которые, как он утверждает, материалистически об'ясняют природу, но представляется ли в этом надобность, если мы имеем такое компетентное свидетельство, как заявление Рэмзея? Значит, не так уж страшно утверждение академика Вернадского, что коренная ломка в науке до основания разрушила материализм, доказав его ненаучность, не так уж страшно это утверждение, если имеются противоположные утверждения большинства химиков и физиков, которые, подобно Рэмзею, участвовали и участвуют в этой коренной ломке научного здания. Да и в этой ли коренной ломке дело? Как увидим сейчас, дело в том, что ученые, подобные Вернадскому, пытаются воспользоваться коренной ломкой в науке, чтобы воскресить старые замогильные тени витализма, неовитализма и идеализма и подвести новый фундамент под разрушающееся здание буржуазной метафизики. Эти попытки принимают в некоторых своих проявлениях даже курьезную форму; так, академик Вернадский, давая исторический обзор теориям о начале и вечности жизни, почему-то считает необходимым перечислить чуть ли не все титулы и ордена, какие получали в былые счастливые времена те или другие ученые мужи. Так мы узнаем, что ученый врач флорентинец Рэди был придворным врачом тосканских герцогов и примерным католиком, что основатель геологии Николай Стенсен прекратил научную деятельность по причине каких-то религиозных переживаний, что великий анатом и мыслитель Ф. Вик д'Азир был врачом Марии Антуанеты и умер во время террора, не будучи в состоянии вынести „ужасов кровавой смуты—его нежный и тонкий организм разбился от нравственных страданий"... Вообще академик Вернадский считает почему-то необходимым, называя какого-либо ученого, обязательно перечислять и все титулы его, напр. не просто Бюффон или Леклерк де Бюффон, но и граф Леклерк де

Бюффон (Comte G. L. Leclerc de Buffon), не просто Ламарк, а I. de Mounet, chevalier de Lamark и т. п.

Это маленькое пристрастие ученого академика Вернадского к перечислению титулов и религиозных склонностей ученых было бы само по себе нестоящим внимания пустяком, если бы оно не стояло в теснейшей связи вообще со склонностью нашего ученого видеть в коренной ломке науки... божественное начало. В самом деле, как же иначе понять все рассуждения академика, который вот как высказывается по поводу взглядов идеалиста Плотина о начале жизни: „и прав был другой великий философ древности и великий учитель жизни, живший через полтысячелетия после Аристотеля, Плотин (204—269), который видел в биогенезе—непрерывном зарождении организма от других организмов—и так на протяжении всего доступного для нашей мысли времени—величайшую тайну природы, самое глубокое проявление в ней божественности". Итак, непрерывное зарождение организма от других организмов—это глубокое проявление божественности и это проявление божественности и есть основное свойство живого. Если только в этом заключалась коренная ломка науки, то, право, нечего было ученому академику забираться в такую глубь веков, где действовал „великий учитель жизни" Плотин. Впрочем нам уже приходилось и раньше отмечать эту любовь современной буржуазной науки к средневековью и религии, любовь, которая, по нашему мнению, об'ясняется стремлением опереться хоть на средневекового бога или чорта лишь бы найти аргументы против материализма. Ведь, материализм побеждает, побеждает не только в виде научных теорий, которые насквозь пропитывают современное естествознание часто независимо от воли самих ученых, но и в жизни, воплощаясь в форме рабоче-крестьянского государства, которое на **практике** доказывает справедливость основных положений великой теории материализма.

И вот буржуазное общество выдвигает против своего самого опаснейшего врага свою науку, своих ученых, свои теории насквозь пропитанные идеализмом и задающиеся целью во что бы то ни стало повергнуть во прах ненавистный материализм. При этом буржуазная наука пытается использовать ту коренную ломку, о которой говорит академик Вернадский. Нужно во что бы то ни стало создать такую теорию, которая бы опиралась на все завоевания науки, была бы „научна" и сокрушала бы могучее орудие пролетариата, материализм. И нужно в первую голову завоевать самые передовые слои пролетариата, увлекши и подкупивши его новыми завоеваниями научной мысли и таким путем установить „новые вехи". А так как временное отступление дает и некоторые экономические возможности для этого, [illegible]тупление по всему фронту на пролетариат

И нет ни одной дисциплины, откуда бы не велось это наступление.

Вот математика, эта мать точных наук, вот этот знаменитый принцип относительности Эйнштейна. Как ухватились за него идеалисты всех оттенков для того, чтобы ниспровергнуть материализм, как заполняют, расширяют и применяют его они лишь бы подвести более прочный фундамент под идеалистические теории!

Правда и сам Эйнштейн дает повод к чисто идеалистической интерпретации его теории. В своем докладе на торжественном заседании Прусской Академии наук в Берлине 27 ноября 1721 года, он определенно и ясно высказывается в том смысле, что без признания основных положений так называемой аксиоматической геометрии не возможно было бы создание теории относительности, а суть аксиоматической геометрии сводится к тому что „ее аксиомы—свободные создания человеческого духа" („Геометрия и опыт" стр. 6 Петр. 1922 г.). Эйнштейн, конечно, хорошо понимает что „Математика вообще и геометрия в частности возникли из необходимости получить какие либо сведения о соотношении действительно существующих вещей" и пытается согласовать свою геометрию „свободное создание человеческого духа" с практической геометрией, но факт остается фактом,— по мнению самого Эйнштейна из его теории вытекает глубоко идеалистический принцип, признание науки ничем иным как созданием свободного человеческого духа, созданием, которое начего не может нам сказать ни о представляющихся нам предметах, ни о действительно существующих предметах".

Если же сам учитель приходит к таким выводам, то к чему приходят его популяризаторы и истолкователи само собой понятно. Вот перед нами книжка Б. Дюглена (изданная, кстати сказать, Всеукраинским Государственным издательством) и вот что мы читаем в этой книжонке в главе носящей название „неизбежные выводы":

„Признание времени относительной величиной, зависящей от скорости движения, обязательно влечет за собою признание иллюзорности и условности существования нашего мира. В других системах, при других скоростях он будет иметь глубоко отличное от наших представлений строение. Мир такой, каким мы его видим, существует только в нашем сознании". (П. Дюшен. Теория относ. Эйнштейна стр. 60).

Не правда ли, откровенно и ясно выражена самая суть самого крайнего идеализма, если автор только что приведенных строк не боится признать иллюзорность, т.-е. иными словами не бытие внешнего мира и бытие только нашего духа. „Сознание определяет бытие", вот тот логический выход, к какому приходит последовательный ученик Эйнштейна.

Человек, наше сознание, мерило всех вещей, т.-е. самый безнадежный солипсизм, вот тот второй вывод, к которому приходит после-

дователь Эйнштейна. Николай Морозов в своей речи о „принципе относительности в природе и математике“ так буквально и выражается: „Таким образом мы сами, в своей телесной и жизненной сущности, являемся единственной абсолютной мерой всего нас окружающего и всего представляемого нами в окружающем нас физическом или в нашем внутреннем психическом мире, как особом отделе физического“ (стр. 1) Читатель может сказать, что это случайно взятые наугад цитаты, не затрагивающие основ теории.

Нет, возразим мы, это неизбежный логический вывод из философской части теории Эйнштейна, так любовно подхваченной идеалистами всех оттенков.

В самом деле ведь один из переворотов, произведенных Эйнштейном и Минковским, это их учение о времени и пространстве.

Какие выводы делают последователи этих ученых в этом вопросе? Чисто идеалистические. „Вселенная, взятая в своем целом, не имеет никакой определенной величины или даже меры в пространстве“. „...вселенная, взятая в своем целом, не имеет никакой определенной протяженности и во времени“. Так выражается Н. Морозов, скрыв за „научной“ формой фразы всю идеалистичность ее содержания. Но вот как недвусмысленно раскрывает этот идеализм другой философ С. Аскольдов в третьем номере философского журнала „Мысли“.

„Дерево, камень, кристалл, моллекула, атом и т. п., понятые лишь во внешнем содержании своей материальности, говорит С. Аскольдов в специальной статье посвященной „времени и его преодолению“: „и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно иных моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить лишь, когда оно как то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь живое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом, не живом дается лишь взгляду на жизнь на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь предположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, ибо их необходимо сознавать. Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение или что то же, время есть прежде всего достояние души“.

„Для философии, повторяет в другом месте тот же философ: время прежде всего есть изменяемость сознаний“. („Мысль“, 3 стр. 81 и 82 „Время и его преодоление“).

Вдумайтесь получше в эти формулировки и вы найдете самую

тесную связь между мировоззрением Вернадского, Морозова, Дюшена, Аскольдова и всех иных прочих „ученых“ и „философов“ буржуазии. В самом деле, если наше сознание есть единственное мерило всех вещей, как утверждает Морозов, то не есть для него и время не бытие, а прежде всего изменяемость сознаний? И если для Аскольдова изменение в неживом дается только „лишь взгляду жизни на мертвое“, то не мыслит ли также лишь идеалистически и он, как Морозов. Далее, ежели изменение в неживом существует, как учит Аскольдов, только в сознании (ибо что же иное, как не это „взгляд жизни на мертвое“?), то не приводит ли такой „взгляд жизни на мертвое“ к той „иллюзорности мира“ до какой дошел Б. Дюшен, т.-е. к чистейшему идеализму, т.-е. ко всякой метафизической чепухе, в том числе и „к великому учителю жизни“ ученого академика Вернадского—Плотину и к боженьке проф. Карсавина и к Скоту Аригене и к Нострадамусу и прочим почтенным авторитетам средних веков? Приводит, неизбежно логически приводит. И С. Аскольдов бесстрашно делает именно такого рода божественные заключения из своих посылок. „Преодолев время“ гносеологически, он начинает преодолевать его онтологически и это онтологическое преодоление приводит его к самому господу богу—(см. напр. рассуждения о целостности и ущербности по поводу карсавинской всевременности на стр. 95—96). Но еще, быть может, более интересным и важным для нас выводом являются те, к каким приходит современная буржуазная научная мысль, выводы, в которых, как в капле воды, отражается вся метафизическая сущность их учений и которые сводятся к признанию „вечности, покоящейся и лишенной всякого творчества“. С. Аскольдов называет эту вечность абсолютной в отличие от вечности относительной, „т.-е. такой, в которой мыслится сочетание вечного бытия с бытием временным“. Если в этой метафизической пустяковине возможно разобраться, то только вероятно при помощи „великого учителя жизни“ академика Вернадского-Плотина. Бытие вечное сочетается с бытием временным, т.-е. невечным и получается какая-то относительная вечность, так что в результате получаются три вечности: вечность вечная, абсолютная вечность, затем вечность с сохранением значимости только прошедшего в какой точности бытия и вечность в сочетании с значимостью будущего тоже для какого-то содержания мирового бытия“. Чтобы понять это сопрягание конца с началом, по мнению С. Аскольдова, без бога обойтись никак нельзя и онъ обещает в последующем номере журнала посвятить читателя в свои соображения о том, какая из трех вышеупомянутых вечностей „более удовлетворяет требованиям религиозной и философской мысли“, для чего и следует их рассмотреть в связи с понятиями бога и мира, как целого. С первого взгляда нормально мыслящий человек ничего

в этой метафизической чепухе С. Аскольдова кроме „пленной мысли раздраженья“ не видит, но затем как скоро начинаешь знакомиться с другими более откровенными буржуазными учеными, понимаешь куда клонит метафизик С. Аскольдов. К числу таких откровенных „философов“ принадлежит напр. Артур Хааз, речь которого в философском обществе венского университета напечатана известным физиком П. И. Лазаревым в третьем томе, выпуске первом „Успехи физических наук“. Артур Хааз тоже использует теорию Эйнштейна и, принимая заключение Минковского об относительном различии времени и пространства, он тоже, как и С. Аскольдов „преодолевает“ время, при чем к величайшему удовольствию наших российских метафизиков и ученых, апеллирующих то к философу Плотину, то к Аригене, то к Нострадамусу, он неожиданно опирается на Фому Аквинского. „Мир Минковского, говорит Артур Хааз, рассматриваемый как арена физических событий, есть осуществление определения вечности, даваемого Фомой Аквинским: вечность он называет „nunc stans (остановившееся ныне“) (стр. 6).

Мы знаем, чем, по определению Маркса и Энгельса, отличается метафизик от материалиста-диалектика. Метафизик мыслит и отдельные вещи и весь мир, как неизменные вечные вещи, между тем как для материалиста-диалектика и вещи и весь мир есть беспрерывное, вечное изменение, движение, притом такое изменение, которое совершается путем столкновения противоречий так, что каждый следующий момент, являясь отрицанием предыдущего, в свою очередь отрицается следующим моментом, чтобы в этом синтезе тезы и антитезы снова начать свое диаликтическое движение. Все течет, все изменяется. „В буре деяний, в волнах бытия смерть и рождение—вечное море“... никакого „nunc stans“—остановившегося ныне диалектика не знает, ибо его нет, не существует „в волнах бытия“, как говорит Гетте. Буржуазному же ученому и философу нужно это остановившееся ныне, ибо это ныне есть сегодняшний день его господства, господства буржуазии над пролетариатом. Это nunc stans есть прекрасное ныне и буржуазный ученый и философ не хочет превращения этого ныне, в прекрасное вчера и вместе с тем в неприглядное для буржуазии завтра. А между тем диалектика жизни делает свое и пролетариат уже не на словах, а на деле превращает это прекрасное nunc только в сладкое воспоминание и пытается его изменить в прекрасное теперь для себя, для пролетариата. Вот почему для украшения своих теоретических позиций современная буржуазная наука готова обратиться за помощью не только к Эйнштейну, но даже и к Фоме Аквинскому и уж, конечно, к самому господу богу.

Прочтя наши рассуждения о том, что реакционные течения философской и научной мысли буржуазии мы объясняем боязнью рево-

люционных конфликтов,грозящих буржуазии роковыми последствиями, кое-кто может сказать: не слишком ли уже противно сведение такой превыспренней философии, как идеалистические выводы Вернадского, Морозова, Дюшена, Аскольдова и других буржуазных, своих и иноземных ученых к современной экономике, толкающей пролетариат к коренной ломке старого мира.

Увы! Чтобы не думали некоторые любители весьма сложных объяснений идеологических построений, факт остается фактом: именно в этой боязни революции и кроется реставрация идеализма. Возьмем область науки более близкой к жизни,—экономическую науку. Вот перед нами журнал „Экономист". В третьем номере этого органа в статье Б. Ю Бруцкуса „Проблемы народного хозяйства при социалистическом строе" трактуется вопрос о хозяйственной свободе и социализме. Нужно отдать справедливость автору, он сумел сделать надлежащие выводы из революции. „Русский опыт" с очевидностью доказал автору всю вздорность ламентаций и истерических воплей Каутского и меньшевиков о попранном большевиками принципе демократии. „В каком отношении стоит диктатура пролетариата к принципу личной свободы, явствует из самого понятия диктатуры и иллюстрировано русским опытом. Совершенно безнадежны попытки Каутского и русских меньшевиков затемнить этот простой и ясный вопрос сближением марксистской диктатуры пролетариата с демократией". Так говорит Бруцкус и развивает далее мысли, что вопреки учению Маркса социализм немыслим без государства; а раз есть государство, значит есть и принуждение. В социалистическом же государстве, как это показал русский опыт, это принуждение и вместе с тем эгалитарный дух душит всякую производственную инициативу, стало быть, препятствует созданию тех условий, при помощи которых можно перешагнуть из царства необходимости в царство свободы. Отсюда вывод: надобно искать других форм бытия, если мы желаем осуществить это царство свободы. Какие же это формы? Да все те же старые испытанные формы старого буржуазного общества и хотя по мнению Бруцкуса с духом революционного марксизма более согласны не правые, а левые социалисты, нельзя однако „в самых черных красках рисовать правовое демократическое государство".

Заметив, что „история знает много разбитых иллюзий, и настоящий проект организации коммунистической власти через испытания истории еще не прошел", Бруцкус пытается доказать, что именно это испытание истории и заставило коммунистов пойти встать и обратиться к свободному обмену и капитализму. Для него, как и для многих других представителей буржуазного мира, приемлем теперь наш рабоче-крестьянский советский строй и позволительно задает вопрос, почему же ныне приемлем этот строй, ежели напр. в 1918 году, когда

были на-лицо многие возможности для свободного обмена и капитализма, буржуазия шла против нас с огнем и мечом? Объяснение этому мы находим как у самого Бруцкуса, так и у его товарищей по перу и убеждениям. Прежде всего буржуазия глубоко убеждена в том, что в таком государстве, где у власти стоит пролетариат и где вместе с тем имеется и свободный обмен и капитализм, возможно возникновение и классовых противоречий, а, стало быть, в конечном счете и возврат к старому. Затем, она глубоко убеждена и в том, что сами коммунисты и природа того строя, что установили они, уже изменилась. „Пытливо и вдумчиво мы вглядываемся в расплывчатый лик наших дней и схватываем четыре черты, как бы четыре измерения современности: самоограничение революции, самоопределение коммунизма, хозяйственно-бытовое самоопределение народа и идейно-общественное самоопределение интеллигенции". Так говорит И. Лежнев в „Новой России".

Самоограничение революции—вот тот маяк, который светит русской буржуазии; перерождение коммунистов—вот та надежда, которой живут люди из противного лагеря достаточно трезвые и не фантазеры. Отсюда и попытка наметить линию своего поведения: „не революция и не реакция, а революционный консерватизм". Революционный же консерватизм заключается между прочими в том, чтобы „критически отметать бесплодную шелуху" без сомнения и коммунизма, т.-е., между прочим, нашей коммунистической идеологии.

Этот революционный консерватизм опирается на четыре вышеуказанные „измерения" или, как выражается гр. Лежнев, координаты, главной же из них, без сомнения, для буржуазии является самоограничение революции. Но что значит самоограничение революции? Ни что иное, как ее остановка, реставрация, реакция, контр-революция. Ведь не обязательно же, чтобы всегда контр-революция выражалась внешним образом огнем и мечем?

Наоборот, чем глубже, чем сильнее, чем опаснее становится контрреволюция, тем основательнее она укрепляется в мыслях, идеях, идеологии.

На огонь и меч можно скорее ответить огнем и мечом же, ибо они реально заметней, наглядней, опасность от них осязательней, острее; на огонь и меч пролетариат уже ответил огнем и мечом, и довольно успешно! Опасность же контр-революции идейной, идеологической (в науке и искусстве) различить в миллион раз труднее, особенно в тех условиях, в каких мы живем, когда все внимание приходится сосредоточить на восстановлении хозяйства страны. Эта борьба с хозяйственной разрухой поглощает всего человека особенно в такие эпохи, как революция, и где ему, согбенному трудом пролетариату, проникнуть во все уголки того идеологического

мира, который построит буржуазия на своих координатах самоограничения революции, т.-е. реставрации. А между тем действительно нет ни одного уголка в области науки и литературы, где бы буржуазия по тому или другому поводу не старалась протащить свои метафизические идеи и построить свой буржуазный мир идеализма на совершенно контр-революционных координатах. Чего бы, напр., искать более почтенной и благородной задачи, чем возбуждение уважения и интереса к деятелям революции, положившим жизнь свою за други своя, однако даже здесь, даже в этой скромной области буржуазный ученый старается подновить и водрузить свои старые идеалистические знамена.

За последнее время появляется все больше и больше книг по истории русской общественности и революционного движения, которые все снова и снова пытаются чисто идеалистически объяснить и истолковать историю и развитие того великого движения, какое потрясало Россию в течение прошлого столетия. Писарев, Лавров, Бакунин, их развитие и деятельность, даже все развитие социалистической мысли в России преподносится под идеалистическим соусом. Но, что опасней всего, это идеалистическое влияние буржуазной науки находит, по ее собственному признанию, родственные ручейки и в великом идейном пролетарском течении.

Чем же иным объяснить, напр., отзыв известного путаника и вместе с тем буржуазного социолога П. Сорокина о книге т. Бухарина? Этот почтенный, с позволения сказать, ученый приходит к заключению, что хотя большинство положений книги т. Бухарина и согласно с духом марксизма, однако заслуга т. Бухарина в том и заключается, что „ряд теорем сильно модернизирован, буржуазен и смягчен по сравнению с ортодоксальной догмой марксизма“ („Мысль“, кн. III).

Думается, что мало удовольствия испытывает даже такой марксист, как т. Бухарин, читая похвалы П. Сорокина за то, что он, Бухарин, „ряд теорем „смягчил по сравнению с ортодоксальной догмой марксизма“, т.-е., выражаясь просто, исказил Маркса. Исказил или не исказил Маркса в своей книге т. Бухарин, это вопрос другой (и не место сейчас рассматривать его), здесь характерно одно—попытки буржуазной науки проникнуть в важнейшие укрепленные места пролетарской идеологии.

Реставрация ветхого буржуазного Адама идет по всему фронту: буржуазия пытается нанести нам удар в наших собственных укреплениях и в самое важное место, в твердыне нашей идеологии. Конечно, как говорили в старину: бог не выдаст, свинья не съест,—пролетариат не даст обмануть себя, буржуазии и здесь придется убедиться в силе и готовности к борьбе пролетариата. Но опасность все

же на-лицо. И так как эта опасность принимает новые формы, то необходимы и новые формы борьбы. Не только силой оружия, огнем и мечом, но и силой духовного оружия надобно повести борьбу с буржуазией; завоевать школу, науку и искусство, не только механически овладевши ими, но и идейно, творчески господствуя в них—вот важнейшая задача текущего момента. Превращение всей нашей партии в могучую коммунистически-культурную просветительную силу—вот что становится неотложной проблемой дня. Ведь именно этим коммунистически-просветительным культурным влиянием во многом наша партия в прошлом завоевала свои успехи. Именно потому, что в реакцию 1907—1910 годов каждый большевик был не только революционером, но революционером-марксистом, материалистом-диалектиком, нам и удалось собрать рассыпавшуюся храмину партии и при помощи этого могучего оружия, метода Маркса, осветить и разъяснить пролетарским массам их задачи и предстоящие великие битвы и поведение, помочь пролетариату осмыслить свое положение, противопоставить растлевающему влиянию мелко-буржуазного ликвидаторства действенную силу нелегальной партийности и вооруженной борьбы.

Не будем же бояться мы и теперь идущей реставрации идеализма и ответим борьбой в сравнительно мирной области науки, заостривши еще более то могучее оружие, которое оставил нам Маркс.

В. Невский.

Против атеизма—шарлатанство.

Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как таковых, не может быть больше речи. Только геолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой.

К. Маркс.

„Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение"—именно с этой точки зрения и нужно подойти к вопросу.

Нельзя сказать, чтобы все ныне занимающиеся религиозными вопросами отчетливо понимали общественный характер своих занятий. Наоборот; глубокая симптоматичность возрождения интереса к религиозным вопросам у некоторой части общества в том именно и заключается, что по их мнению они имеют дело с религией, как таковой, что они собой не изображают тех геологов, о которых говорит Маркс.

Общественная подкладка нынешних религиозных исканий буржуазной интеллигенции так ясна и очевидна, что право же долго ей нет никакого резона.

Сокрушительная победа пролетариата, уничтожение буржуазной собственности, крушение идеалов, надежд и... естественно искание утешения в боге. Наглядный урок—непрочность буржуазного общественного порядка—мог ли иначе отразиться в головах их, как полнейшая неуверенность в прочности сего мира?

Разумеется Бердяевы, Франки, Карсавины, Изгоевы и т. д., так верно служившие долгие годы золотому кошельку „хозяина", с „уходом" его должны были испытывать такое чувство, будто земля ушла из-под ног. Недаром сказано: когда хозяин исчезает, бездомная собака *глядя на луну воет*.

Но на-ряду с этим „воем на луну", который на их языке называется „научным исследованием", из той же среды исходят иногда попытки в памфлетной форме или в форме полемики подойти к вопросу. Вот для примера подобный опыт профессора А. Введенского—его интересует вопрос о судьбе веры в бога в борьбе с атеизмом Он на эту тему читает доклад в В. Ф. О., печатает статью в журнале („Мысль" № 2), которая выгодно отличается от всех затхлых статей этого журнала своей живостью. Что же он говорит? К чему привели его исследования, что они показали? „Действительно ли с достаточно широким распространением научных знаний исчезнет вера в бога?—спрашивает г. профессор и отвечает;—нет, вера в бога никогда не исчезнет". В деле борьбы с верой в бога наука атеизму не поможет, ибо еще 150 лет тому назад гносеология доказала, „что вопрос о существовании бога чисто научным путем навсегда не разрешим ни в ту, ни в другую сторону". Обрадованный тем, что таким образом он отвоевал маленький безопасный уголок для своего бога, госп. профессор переходит далее к нападению на атеизм. Помилуйте, вы же не можете научным путем доказать, что бога нет; так как же вы верите в атеизм, а не в бога?—вопрошает с пристрастием г. профессор. Но погодите, м. г., вы как будто тут допустили маленькое мошенничество.

Почему это атеист должен заниматься очищением от сомнений и грехов богобоязненной души г. Введенского?

Кто такой атеист?

Это человек, который утверждает, что человек и природа, органический и неорганический мир, общественные отношения для своего объяснения ни в каком сверхъестественном существе не нуждаются. Что ему нужно доказать? То ли, что бога нет? Ничут не бывало. Ему следует доказать, что без всякого перста божьего он спокойно может изучать и объяснять *все* явления мира и вселенной и что наука ни на минуту не остановит своего движения вперед. Доказать это—и значит доказать атеизм. Как он это может доказать? Само собой разумеется историей науки, безостановочным ее прогрессом, умножением

человеческих знаний. Уже с Французской Революции воинствующий атеизм добился того, что из науки вытолкнули вон бога; и что же? непосредственно за этим с начала XIX в. одни за другими крупнейшие открытия обогатили науку и продолжают до наших дней обогащать ее; это так очевидно, что ни один Введенский, как бы он ни был слеп, не скажет, что наука стоит на месте.

Вы правы,—говорит богобоязненный профессор,—„все можно объяснить без всякой помощи бога, одними законами природы,—все, **кроме существования природы и ее законов**" (курсив мой. *В. В.*), в то время как никто нам не препятствует „рассматривать мир или природу как созданную богом, как объяснимую творчеством бога, а законы природы, как те способы, которыми бог беспрерывно управляет созданным им миром или природой". Тогда все вопросы будут разрешены и человек может почивать на лаврах и слушать бархатные речи профессора.

Само собой разумеется, никто вам не препятствует, Милостивый Государь, вы можете рассмотреть что и как угодно, но наука так **уже** рассматривала в течение ряда столетий, когда большинство ученых были такие же фокусники или религиозные фанатики и когда наука почивала на лаврах и спокойно ждала божеских откровений. Для науки это безвозвратно прошедшая ступень развития. Только безнадежно застывшие на одном пункте „ученые" могут мечтать о возврате к этому давно пережитому первобытному состоянию. Это было тогда, когда еще „хозяева" господ Введенских не были общественной силой. С того времени, как буржуазия стала силой, ее первое достижение было изгнание бога из техники на предмет беспрепятственного ее развития, ибо она прекрасно знала на опыте своем, что все что хочет развиться, должно в качестве первого условия освободиться от веры в чудо, в сверхъестественное—от веры в бога.

Почему же, с божьей помощью, намечается такой странный на первый взгляд поворот дела, что сегодня в интересах тех же „хозяев" те же ученые притягивают за шиворот бога в науку.

Насчет тех двух вопросов, которые, якобы, не разрешимы для атеизма, в назидание г. профессору процитирую отрывок из Гольбаха, самого отчаянного атеиста и последовательного, бесстрашного материалиста: „В природе могут быть только естественные причины и действия. Все совершающиеся в ней движения подчиняются постоянным и необходимым законам; тех явлений природы, которые мы имеем возможность изучить и понять, достаточно для того, чтобы мы могли судить о тех, которые скрыты от нашего взора. Мы можем составить себе о них понятие по крайней мере по аналогии. И когда мы со вниманием смотрим на природу, тогда те ее явления, которые она открывает нам, научают нас не смущаться теми явлениями ее, которые она

от нас скрывает. Те причины, которые наиболее удалены от своих следствий, действуют, без сомнения, через промежуточные причины... Если мы, исследуя цепь ее причин, наталкиваемся на препятствия, не поддающиеся нашим усилиям, то мы все-таки должны стараться преодолеть их; а если это нам не удается, то это еще не дает нам права заключить отсюда, что цепь естественных причин прерывается, и приписать интересующее нас действие сверхъестественной причине. В этом случае мы должны удовлетвориться признанием того, что в природе существуют неизвестные нам силы; но мы никогда не должны ставить на место неподдающихся нашему исследованию причин фантомы, фикции. Такой прием увеличил бы наше незнание затруднил бы наше исследование и умножил бы наши заблуждения" [1]).

Именно так. Господа профессора, „светочи" науки, заняты теперь „умножением наших заблуждений".

Но нам следует вернуться к исходному вопросу. Его смысл прост. Г. профессора интересует вопрос: будет ли такое время, когда не будет ни одного верующего человека? Это, если перевести на наш общепонятный язык, означает: будет ли такое время, когда не будет в человеческом обществе невежд и ханжей? Г. профессор находит, что такого времени не может наступить какие бы успехи ни делала наука и как бы знание широко ни распространялось. Мы с этим спорить не станем; ханжи и невежды бывали во всякие времена и нет у нас основания спорить с профессором и гадать о том, будут ли они в будущем. Те типы вечных верующих, о которых говорит г. профессор, принадлежат именно к числу таких невежд. Судите сами. Во-первых, есть целая группа лиц, „прямо ощущающих бога"; у этой группы „всегда будет сохраняться вера в бога, несмотря ни на какие усилия воинствующего материализма". Я думаю воинствующий материализм никаких усилий и не приложит для преодоления веры в бога у этих лиц. В задачу атеизма совсем не входит борьба ни с эпилептиками (это дело медицины), ни с хиромантами, ни с астрологами („такое чувство охватывает их при созерцании звездного неба"...) и иными шарлатанами. Исчезнет ли этот тип ханжей когда-нибудь? Само собой разумеется, пока существует капитализм, пышно будет цвести всякое шарлатанство. Но и капитализм очень интенсивно вытесняет из мира сего тех „истинно верующих, которых никакими доводами не убедите в отсутствии бога",—таких средневековых чудаков обработает лучше всяких атеистических проповедей современный капитализм. Он верует „интуитивно" потому, что не попал под суровое колесо современности; эта категория лиц—величина переменная, прогрессивно уменьшающаяся. Было время, когда гораздо больше лиц не менее близко „ощущали бога", а теперь число их измеряется буквально единицами.

Плохая опора веры в бога, белые вороны!

[1]) Цитирую по Плеханову.

Но у г. профессора есть и другой довод за веру в Бога и против атеизма. Это — „чуткая совесть“ Этот чрезвычайно оригинальный довод в пользу веры в бога обосновывается еще более оригинально. Совесть требует, чтобы к людям относились иначе, чем к животным. „Она требует, чтобы мы относились к человеку, как к чему-то священному, чтобы мы уважали человеческую личность“. Нравственным основанием такого отношения к человеку является вера в бессмертие души. „Атеист всегда отрицает бессмертие души“. Отвергнуть существование бога, значит признать, что „все позволено относительно людей“—„позволительно всякого человека эксплоатировать с такой же бесцеремонностью, как и любое животное“. Этого не позволяет „чуткая совесть“, значит „она будет и против атеизма с его отрицанием бессмертия души“.—Атеистами на всю жизнь могут быть или те, кто „легко переносят в своем миросозерцании всякую непоследовательность и всякую нелогичность,—либо те, кто в человеке не ценит человека, а относится к людям с таким же презрением, как к животным“.

Скажите, беспристрастный читатель, не прав ли был я, называя ученую мудрость г. профессора шарлатанством?

Теперь весь класс капиталистов иначе и не смотрит на рабочих как на животных; европейские совестливые буржуа и по сей день секут чернокожих и желтых рабов своих, тысячами убивают они их, выколачивая из них прибыль.

Выходит, по профессору, что они и есть настоящие атеисты.

Шарлатанство станет очевидно, если вспомнить, что сечет-то чернокожих самый что ни на есть верующий, что веру в бога среди и для секомых поддерживает сегодня как раз эксплоататор! А по профессору выходит, что эксплоатация и угнетение господствуют теперь в мире **потому**, что исчезла вера в бога и всех эксплоататоров охватил атеизм и отрицание бессмертия души.

На самом-то деле картина представлена вверх ногами. Поставьте ее на ноги, и вы увидите, что и этот аргумент г. профессора бьет мимо атеизма прямо в лицо ему; это—аргумент прямо против веры в бога.

Не будем спорить о бессмертии души,—мы действительно не признаем бессмертия души. Но ведь на глазах у всего мира, в том числе и г. профессора, как он ни „трансценденталец“, самые что ни на есть атеисты подняли гордое знамя восстания против угнетения, против приравнивания человека животному, против эксплоатации человека—человеком; без всякой помощи „бессмертных душ“ атеисты сегодня выступают носителями самых гуманных принципов в то время, как верующие в „бессмертие души“ богобоязненные отечественные и иные интеллигентики, дельцы и эксплоататоры являются злейшими врагами человека, по всему миру попирают „священные права тысяч

лиц“ и сдирают кожу в самом непосредственном смысле этого слова, со своих цветных и нецветных рабов.

Отчего же профессор не хочет считаться с этим эмпирическим фактом? Где причина того, что не только г. Введенский, но и вся ныне охваченная религиозным угаром интеллигенция так очевидно фальфицирует историю? Причина чрезвычайно простая. Вера в бога—хорошее оружие в их руках против рабочего люда, и они не хотят выпустить его из рук.

Но и это оружие выбьет из их рук атеистический эксплоатированный народ и из этой группы „чутких совестей“ тоже с течением некоторого времени останутся лишь одни записи на страницах большой книги истории: „были, мол, такие звери в мире с „чуткой совестью“, которые из-за своей прибыли затемняли народное сознание, верили в бессмертие души и за это выколачивали прибыль из рабочих всеми мерами, вплоть до расстрелов сотнями и тысячами“.

Еще один аргумент выдвигает г. Введенский в пользу веры в бога—эстетику. Атеизм с эстетической точки зрения не выдерживает критики, то ли дело противоположное мировоззрение, „по которому вселенная состоит не только из чувственного, материального мира, а еще из сверхчувственного, чисто духовного, где пребывает Бог, и куда направляются человеческие души, освободившиеся от их временного соединения с телом“.—Картина, разумеется, умилительно эстетичная, наподобие тех, которые рисуют в церквах на предмет, очевидно, „эстетического утверждения веры в бога“. Не это нас занимает, а утверждение г. профессора: „проще атеизма с материализмом нельзя придумать никакого миросозерцания“.

Насчет сложности только что приведенной картины вселенной, пусть судит сам читатель, но ведь и наука вся стремится к наивозможной простоте объяснения природы. Простота простоте рознь. Есть простота от ума и простота от невежества. Представление о мире как о единстве, монистический взгляд на природу значительно „проще“ только что цитированной картины мира „величественой“ и „сложной“, но, ведь, к этому монизму стремится не только положительная наука, но и философия.

В атеистическом мировоззрении „нецельности“,—говорит госп. профессор. Почему это дуализм, проповедуемый идеалистами, целостен, а монизм материалистов и атеистов—нет,—это секрет профессора, об этом он только декларирует.

Закончим нашу утомительную прогулку по дебрям профессорской мудрости. К чему приходит он в результате своих „изысканий“? А вот к чему. Воинствующий атеизм в России теперь вызван ни чем иным, как преданностью учению Маркса. „Маркс выработал в высшей степени привлекательное соц.-экономическое учение, то, что называют

марксистским или научным социализмом. А философской предпосылкой этого учения он сделал атеизм с материализмом, в чем не было никакой логической неизбежности, и что объясняется чисто психологически, биографией Маркса". Естественно, что если без всякой логической неизбежности Маркс взял и „сделал" философской предпосылкой своего учения атеизм и материализм, то очень скоро, как только выяснится неудача борьбы атеизма с верой в бога, „заставит, наконец, последователей марксистского социализма освободить последний от атеистической предпосылки".

Приблизившись к концу, мы вновь должны вспомнить изречение Маркса, „религиозные вопросы имеют ныне общественное значение". Что г. Введенского и его друзей тревожит? То ли, что в бога не веруют? Это полбеды! То ли, что есть люди, которые заблуждаются? Это—совсем не беда! А то, что марксизм „без всякой логической неизбежности сделал своей философической предпосылкой материализм и атеизм"—это их больше всего тревожит, ибо они знают хорошо, значительно получше многих из беспечных последователей Маркса, что сила марксизма, как революционной теории, заключается в его материализме, в его философской предпосылке. Лишите марксизм материализма и атеизма, что из него получится? Мирно-реформаторское движение, либо революционная фраза, утопический социализм, либо мелко-буржуазная брехня.

Буржуазный профессор прекрасно понимает, что сила марксизма в его последовательном материализме и атеизме, который в соединении с диалектикой дает такую высокого качества революционную продуктивность.

Сила нашей теории в философской предпосылке ее,—это хорошо понимают наши враги,—повторяем, лучше многих из наших товарищей.

Если спорят по существу, то против атеизма они ничего не могут выдвинуть, кроме самого беспардонного шарлатанства и фокусничества.

Но всякое такое фокусничество имеет за собой еще и общественный смысл—и он заключается в стремлении изнутри ли или извне подточить мировоззрение пролетариата. Нет лучшего ответа на все подобные критики и попытки, как настойчивое и упорное распространение именно философских основ марксизма.

Против религиозного угара буржуазной интеллигенции у нас одно испытанное оружие—пропаганда материализма.

В. Ваганян.

Жюль Гед.

Все больше и больше редеют ряды оставшихся еще в живых личных учеников Маркса, тех, кто в личных долгих беседах или спорах с Марксом и Энгельсом выковали свое неизменяющее оружие марксистского анализа. К числу таких учеников принадлежал и умерший недавно Жюль Гед, признанный вождь французских марксистов.

Когда оглядываешься на жизненный подвиг покойного, то невольно бросаются в глаза два обстоятельства. Во-первых, его величина, а во-вторых, целостность, монолитность его. В самом деле: вспомним, чем было французское рабочее движение после Коммуны. Маленький карлик, вождь торжествующей буржуазии, Тьер хвастался, что он нацело уничтожил заразу социализма. И действительно, на первый взгляд могло казаться, что этому движению уже не оправиться. „Правосудие деревенщиков", как назвал тогда же Гед торжество буржуазного порядка, справляло свои „окончательные" победы. С таким трудом выравниваемая линия Варленом и другими снова вернулась назад к лозунгам самопомощи, мутуализма и кооперации, чем уничтожалась классовая обособленность пролетариата.

Напуганные кровавой майской неделей, французские рабочие и слышать ничего не хотели про социализм.

В это время выступил Гед со своими ближайшими друзьями Лафаргом и Девиллем с проповедью социализма, да еще „немецкой" марки марксистского социализма. Для национального самолюбия французов это казалось чем-то чудовищным. Еще совсем недавно закончилась франко-прусская война полным разгромом Франции, а тут уж отравляют французский рабочий класс учениями как раз этих же врагов.

Нужна была непоколебимая уверенность, полное убеждение в незыблемости основ этого учения и его полной родственности рабочим всех национальностей, чтобы выступить с проповедью марксизма во Франции в 70-ых г.г. прошлого века. И этой своей убежденностью, этой своей настойчивостью Гед, как и многие другие, напоми-

нает покойного Плеханова, который также поднял в 80-ых г.г. знамя марксизма у нас в России и которому приходилось преодолевать те же мелко-буржуазные предрассудки.

Жюль Базиль (Гед—его литературный псевдоним) родился в 1845 г. в Париже, в семье учителя. Воспитанный дома, он скоро проникся оппозиционным духом во Второй Империи и начал свою карьеру журналиста еще в Париже и продолжал ее в провинции в Монпелье. Там он познакомился впервые с тюрьмою, куда попал за свою статью, в которой призывал отказаться от войны с пруссаками, а низвергнуть Империю, то есть развивал типичные „пораженческие взгляды". Выйдя из тюрьмы, он пытался в Монпелье поднять восстание, чтобы поддержать Коммуну, за что получил 5 лет тюрьмы и предпочел эмигрировать. В это время Гед еще не был социалистом. Попав в Швейцарию, а позже в Италию, он знакомится лично с рабочим движением и через него начинает проникаться смутно марксизмом. Неумеренные поклонники Геда любят утверждать, что он выработал свое марксистское мировоззрение совершенно независимо от Маркса, не прочитавши ни единой его строчки. Думается, что тут слишком большое преувеличение. Участвуя в работах швейцарской секции Интернационала, Гед не мог не познакомиться с практикой рабочего движения, а это в связи с его прежней политической деятельностью и Коммуной не могло не толкнуть мысль Геда в сторону марксизма. Любопытно отметить, что деятельностью Геда в швейцарской секции Интернационала, на одном из съездов которой было заложено основание анархической Юрской федерации, был недоволен Маркс, почему и объявил в одном из отчетов Генерального совета Интернационала Геда агентом Бакунина.

Когда Гед вернулся во Францию, он со всем рвением, со всей страстностью, присущей ему, отдался тому делу, с которым его имя отныне стало нераздельно,—с движением французского рабочего класса.

В начале мы указали, что поражение Коммуны привело к возрождению во французском рабочем классе мелко-буржуазных иллюзий. И вот тройка—Гед, Лафарг и Девилль,—к которой стала присоединяться наиболее революционно настроенная интеллигенция, начинает настойчиво, систематически, изо дня в день пропагандировать научный социализм. И отныне вся жизнь Геда определяется. Это прирожденный агитатор и пропагандист, который на все и вся смотрит только с определенной „узкой" точки зрения. И настолько было убедительно это пламенное слово, что мелко-буржуазные отрыжки прошлого рассеялись и совершилось прямо-таки чудо. Если Лионский рабочий конгресс 1878 г. и слушать не хотел о каком-то коллективизме, то уже следующий, в 1879 г., Марсельский конгресс при-

нял все основы коллективизма и положил начало французской рабочей партии. Программу ее составили Гед и Лафарг при непосредственном участии Маркса, для чего оба ездили в Лондон. И тогда Гед впервые вошел в личные сношения с Марксом, по письмам они были знакомы и раньше. Эта программа и комментарий, написанный Гедом и Лафаргом, послужили исходным материалом для составления программ многих социалистических партий и до появления Эрфуртской программы, были наиболее принципиально выраженной ее марксистской формулировкой.

С этого времени жизнь Геда всецело сливается с жизнью французского рабочего класса, признанным вождем которого он и становится.

В дальнейшем мы хотим остановиться на трех моментах его жизненного подвига. Именно подвига, так как и враги и друзья его всегда поражались личному аскетизму, которым была полна вся жизнь Геда. Больной, он не замечал своей болезни, живя в нищенской обстановке, когда за долги по квартире у него описывали его имущество, он не замечал этой нищеты своей скромной комнаты, ибо горел одной он мыслью, одной идеей, имя которой было коллективизм. Гед пустил в оборот это крайне удачное слово, удачное именно тем, что, в противоположность расплывчатому термину—социализм, слово коллективизм выражает очень остро производственный момент в социализме, а не только потребительный. Но мало ли есть идей и пламенных их последователей?—Важно в Геде было не только это, а и то, что—к чему бы он ни подходил, какого бы вопроса он ни касался, он всегда имел в виду конечный идеал, конечное торжество социализма. Ни у одного из марксистов первого призыва мы не находим этой черты столь резко выраженной. Это навлекало на Геда упреки в прямолинейности, доктринерстве, узости, а между тем это было наиболее сильной его стороной. Возьмите любую его речь, чисто агитационную или парламентскую, и вы найдете в них один и тот же элемент, элемент пропагандистский. К ужасу добрых парламентариев, он и в палате депутатов строил речи свои совсем так же, как и где-нибудь на митинге. Вся его жизнь является подлинно проповедью „социализма изо дня в день“, подобно названию его одной книги.

И вот этот-то „прямолинейный“, последовательный марксистский подход и заставлял Геда быть тем страшилищем для буржуазных демократов, которого они всегда противопоставляли Жоресу. Но с классовой точки зрения, с точки зрения последовательного марксизма Гед был прав и тогда, когда он не переоценивал слишком высоко роли парламентской деятельности, и тогда, когда он был противником вмешательства в дрязги буржуазии между собою во времена Буланже

и позже во время дела Дрейфуса. На этих двух моментах нам следует остановиться, так как они являются образцами революционной тактики. Если для всех революционных марксистов парламентская, борьба являлась только добавлением ко внепарламентской, если помнить что вопрос о социалистическом переустройстве общества разрешится не путем подачи избирательного бюллетеня, тогда легко понять и те жестокие фразы, которыми в свое время прославился Гед. Видя лично сам в парламенте, во что он превращается путем закулисных интриг, видя, как в эти интриги втягиваются и социалисты, он бросает жестокую фразу: „предоставим геморроидам господ буржуа скамьи палаты депутатов". И отсюда у него несколько заострено отношение ко всеобщему голосованию: „под предлогом, что избирательный бюллетень удовлетворял и должен был удовлетворить всему, право на ружье было вычеркнуто из народного арсенала орудий; но какое же улучшение извлекла из этого трудящаяся масса за тридцать лет?.. Результат распространения голосования на всех, не сопровождавшегося распространением на всех собственности, равнялся нулю". Нас после опыта нашей революции не шокируют эти слова, так как мы в них видим определенную реакцию на парламентский кретинизм. Вот почему во времена буланжизма он выдвинул формулу: „Ни Буланже, ни Ферри: между чумой и холерой не выбирают; отвергают и то и другое". И мы видим, что Гед всячески подготовлял кадры французских рабочих для социальной революции. Вместо парламентских скамей он предпочитал на скамье вагона третьего класса объезды Франции, где, кажется, не было ни одного крупного индустриального центра, где бы не раздавался его пламенный призыв к организации. Как никто из депутатов, он использовал свое право разъезда по Франции и всюду вел неустанную пропаганду марксизма. И результаты были на-лицо: его трудами и трудами его ближайших последователей и учеников, гедистов, были созданы единственные во Франции реальные рабочие организации на Севере в каменноугольном и текстильном районах. Он, которого обвиняли в пренебрежении к частичным реформам, совместно со своими последователями трудами организованных рабочих на севере Франции создали реально существовавшие профсоюзы и кооперативы, социалистические организации и рабочие газеты. Но все это было подчинено единой цели—подготовке социального переворота. И ни сам Гед не обольщался, ни, что особенно ценно, и своих слушателей он никогда не обольщал чудесами от этих частичных организаций.

Но когда у многих французских социалистов явилось крепкое желание нажить лучше геморрой на парламентских скамьях, а не вести повседневную классовую борьбу, желание и самим принять участие в различных махинациях политиканов, начав с защиты рес-

публики во времена дела Дрейфуса и закончив вступлением в постоянное политическое сотрудничество с буржуазией (парламентский блок) и вступлением Мильерана в одно министерство с палачем Коммуны Галиффе, тогда снова Гед поднял страстную кампанию и победил своих противников, когда Амстердамский международный конгресс после его доклада осудил тактику министерского социализма Жореса. В эти минуты в Геде просыпался природный народный трибун, подлинный вождь партии и класса, который гневным бичем изгонял торгующих из храма социализма.

Вся деятельность Геда является деятельностью неустанного пропагандиста идей научного социализма, которую он ведет неутомимо изо дня в день. Просматривая его литературное наследство—оно невелико и большая часть его имеется на русском языке,—видишь прекрасные образчики холодного анализа, совмещенного с пламенным пафосом изложения. И еще одно обращает на себя внимание: во всех своих писаниях и речах, будь то или широко распространенная по всему свету брошюра „Коллективизм“, или возражения „архиученейшему профессору“ Леруа Болье, или речь в палате депутатов, все они обращены к пролетариям, доступны самому рядовому середняку.

Мы не можем не коснуться слегка и военной позиции Геда. Считавший в давние годы мировую войну провозвестницей начала социальной революции, ибо иного исхода ее он не представлял, пораженец в 1870 году, Гед в 1914 г. не выдержал позиции последовательного марксизма и, подобно Плеханову, стал оборонцем. Но, как последовательный человек, он сделал и заключительный вывод, вступил в министерство, где был только ширмой, прикрывшей империалистическую сущность правительства. Ни во время войны, ни после нее Гед активной роли уже играть не мог,—мешала болезнь.

Трудный жизненный путь прошел Гед: на заре его он выступил с небольшой группой единомышленников, и на всем пути ему приходилось заниматься отмежеванием негодных, оппортунистических, приспособленческих элементов. К 1914 году казалось, что партия все более и более становится на марксистские рельсы, но пришла война и своей стихией смешала все расчеты. Но международный пролетариат, и русский в том числе, не забудут Геда,—они не забудут того, кто свыше сорокалетней работой подтвердил справедливость как-то брошенной фразы: „я принадлежу рабочей партии не только вплоть до тюрьмы, но вплоть до тюремной стены, у которой расстреливают инсургентов“.

Ст. Кривцов.

Жюль Гед на русском языке (био-бибилографическая справка).

Большинство произведений Г. имеется на русском языке и во многих изданиях. В настоящей справке мы ограничиваемся только переводами на русский язык произведений Г. и указанием наиболее важной литературы о нем и об его социалистической деятельности.

1) Одним из первых выпусков „Библ. совр. соц.“—VII, издававшейся Группой Освобождения Труда, был перевод Плеханова брошюры Геда и Лафарга „Чего хотят социал-демократы“, снабженный примечаниями и введением переводчика—Женева 1888 г. В 1902 г. вышло в Женеве второе издание этой брошюры в издании Лиги революционной русской с.-д. и наконец в 1905 г. третье издание также в Женеве было выпущено большевистским ЦК РСДРП. В 1905—06 г. вышли следующие издания этой брошюры в России: под тем же названием изд. Буревестника Одесса 1906 г. (наиболее полно приведены приложения, написанные Плехановым) (4), Колокола М. 06 г. (5) и Социал-демократа М. 06. (6); во всех изданиях дана только принципиальная часть программы. Более полны, но без примечаний Плеханова, издания Молота СПБ. 06, пер. А. Бронина, дан и текст программы и комментарий к ней (7) и Общественной пользы СПБ. 06 (8); во время революции 1917 г. вышли следующие изд.: пер. В. Величкиной „Б-ка обществоведения“ кн. 32, изд. „Жизнь и Знание“ СПБ. 17 г. (9), только принципиальная часть „Луч“. СПБ. 17 г. (10) и Волна М. 18 (11).

2) В 1890 г. в 3-й книжке Социал-Демократа появилась обширная статья Геда „Рабочее движение во Франции со времени Коммуны“—отдел Современное обозрение, стр. 3—22.

3) В 1903 г. 19 № Б-ки русского пролетария в изд. Куклина в Женеве вышла брошюра „Коллективизм“, затем переиздана под тем же названием в России: изд. Буревестник Од. 05, (2) Рассвет Од. 05, (3) Парамонова Донская Речь Рн. 1 Д. 05, (4) Колокол М. 05, (5) под названием „О коллективизме“, Вперед, Од. 05, (6) и Козман Од. 05, (7).

4) „Задача и ее разрешение“ пер. с фр. изд. „Нижегородец“, Н.-Новгород 06.

5) „Закон заработной платы и его следствия“ пер. Лурье, изд. Кипер Од. 06, (1) и Молот СПБ 06, (2).

6) „Буржуазный профессор и коллективизм“. пер. Е. Коц под ред. И. Гольденберга.

7) Государственные предприятия и социализм, под ред. И. Гольденберга. Дэш. б-ка Знания в 109 СПБ. 06 (1) Молот, СПБ. 06 (2) и Луч СПБ. 18 (3) направлено против поссибилистов и Брусса.

8) Тактика с.-д.—две речи, произнесенные Жоресом и Гедом в Лилле 27—XI—1900, пер. М. Брагина, Новая б-ка 2 СПБ. 06.

9) Речи, произнесенные в палате депутатов, пер. С. и В. Цедербау [illegible] вием Л. Мартова, Образование СПБ. 08: содержание:

1. Протекционизм и свободная торговля.
2. 8-часовой рабочий день и 1-е мая.
3. Анархия и каторжные законы.
4. Коммунальная свобода и коллективизм.
5. Всеобщее избирательное право и пролетариат.
7. Революционный и христианский социализм.
8. 8-ми часовой раб. день.
9. На службе у германского императора.
10. Наука и капитализм.

10) Отсюда отдельно издано „8-ми часовой рабочий день и первое мая“ Новый мир СПБ 06 (1) и Друг М. 17 (2).
11) Речь Ж. Геда о тактике французских социалистов на банкете по случаю успеха выборов 1906 г. Звено 1906 № 2 стр., 24—28.
12) Речь Геда на митинге в Ватерлоо в 1906 г. Звено 06, № 3, стр. 69.
13) Ответ Геда на анкету ред. „Современной жизни“ о положении в России. С. Жизнь 1906—XII, стр. 200—202, приведено в сокращенном виде в „Откликах“ сб. 2, стр. 42—43.
14) Речь Геда на Парижском конгрессе Ф.С.П. в июле 1914 г. М. Павлович, Франция накануне мировой войны, стр. 52—53.
15) Интервью с Н. Иорданским—Совр. Мир. 1916 г., № 5—6.
16. Речь на Амстердамском международном социалистическом конгрессе против Жореса—„Амстердамский конгресс“, изд. Молот, СПБ. 05.

Геду и его жизни посвящены специально следующие книги и статьи:

1. Гед, Лафарг и Вальян, биографический очерк. Молот СПБ. 05 г., Геду отведено место на стр. 1—16.
2. Х. Л. Раппопорт—Ж. Гед и французская рабочая партия.—„Темы жизни“ № 17, СПБ 07, 63 стр.
3. Х. Л. Раппопорт—Гед. Коминтерн № 22.
4. Кудрин-Русанов Н. С. (Н. К.)—Жюль Гед.—„Русское Богатство“ 1905, № 1, затем вошло в „Галлерею современных французских знаменитостей“, СПБ. 06, стр. 328—377.
5. Русанов-Кудрин,—Очерки современной Франции, СПБ. 04, стр. 228 и сл.
6. Плеханов—Г. В. Амстердаме ст. 11. „Искра за 2 года“ т. 2, стр. 53.
7. Мартов—Л. Жюль Гэд. Предисловие к Речам (см. выше № 9), стр. V—XV.

8. Волонтер (М. П. Павлович)—Ж. Гед, биографический очерк—предисловие к 8-час. раб. дню (см. выше № 10—1).

9. Гуго и Штегман.—Справочная книга социалиста, I, стр. 172—173.

10. Д. Сверчков, гл. 47: Жюль Гед „На заре революции“ М. 1922. стр. 253.
11. Ж. Вейль—История социального движения во Франции, изд. Ефимова 06 и Общественная польза СПБ. 06 г., лучше изд. Ефимова, т. к. оно, во-1, снабжено указателем, по которому легко найти все относящееся к Геду и, во-2, сопровождается статьей „Объединение французских социалистов“, где изложено выступление Геда на Амстердамском конгрессе.
12. Зиновьев Г.—Ж. Гед, ст. Французские социалисты и война, 2-я ч. сб. „Война и кризис социализма“. 1-е изд. СПБ. 19 г., стр. 257—268, и 2-е изд. СПБ. 20 г., стр. 285,—статья дает исчерпывающее освещение военной позиции Геда.

Ст. Кривцов.

Об одном „противоречии“ в экономической системе К. Маркса.

Чтобы иллюстрировать превращение ценностей товаров в цены производства, Маркс приводит следующие наглядные таблицы (см. таблицы на стр. 145 и 146):

Таблица I. Определение ценности товаров.

	Постоянный капитал (c)	Переменный капитал (v)	Потребленн. постоянный капитал (зc)	Прибавочная ценность (m)	Ценность (W)	Норма прибыли $\left(\frac{m}{c+v}\right)$
I	80	20	50	20	90	20%
II	70	30	50 [1]	30	110	30%
III	60	40	52 [1]	40	132	40%
IV	85	15	40	15	70	15%
V	95	5	10	5	20	5%
I—V	390	110	202	110	422	22%

Каждая из этих таблиц оперирует с пятью группами капиталов, из которых каждая обладает одинаковым органическим составом. Для капиталов I этот последний $(c:v)$ равен 4:1, для капиталов II 7:3 и т. д.; абсолютная величина капиталов во внимание не принимается. Первая таблица дает ценности продуктов производства предприятий с одинаковым органическим составом капитала в предположении, что норма прибавочной ценности во всех случаях=100% и что

[1]) Маркс берет вместо 50 и 52 в обоих случаях 51. Мы берем таблицу с изменениями, которые вносит в нее проф. Л. Борткевич, так как они сути дела не меняют. См. L. v. Bortkiewicz: „Wertrechnung und Preisrechnung im Marxschen System“, 2. Artikel. „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Neue Folge, XXV Band, 1. Heft, Tübingen 1907, стр. 14.

Таблица II. Определение цен производства товаров.

	Постоян. капитал (c)	Переменн. капитал (v)	Потребл. постоянн. капитал (ac)	Издержки производства (ac + v)	Прибыль (m′)	Цена (P)	Отклонен. цены производства от ценности (P—W)	Норма прибыли $\left(\frac{m'}{c+v}\right)$
I	80	20	50	70	22	92	+ 2	22%
II	70	30	50 [1])	80	22	102	— 8	22%
III	60	40	52 [1])	92	22	114	—18	22%
IV	85	15	40	55	22	77	+ 7	22%
V	95	5	10	15	22	37	+17	22%
I—V	390	110	202	312	110	422	—	22%

потребленная часть постоянного капитала (перенесенная на товар ценность вошедшей в нее оборотной части постоянного капитала и сношенной части основного капитала) различна для I, II, III, IV, V. При таких условиях не трудно вычислить, например, ценность продукта производства предприятий, объединенных группой III. Формула $ac + v + m$ даст нам в этом случае $52 + 40 + 40 = 132$. Таким же образом мы получим и остальные результаты, значащиеся в нашей таблице под рубрикой (W).

Если мы вычислим нормы прибыли для I—V в отдельности, то мы в каждом случае получим, как видно из таблицы I, различные результаты, ибо $c + v = 100$, а m (равное v) зависит от органического состава соответствующего капитала. Но капиталистическое общество не мирится с подобного рода положением вещей. Конкуренция и миграция капиталов делают свое дело, и в результате во всем обществе возникает тенденция к установлению общей нормы прибыли, независимой от органического состава того или другого капитала. По Марксу, эта общая норма прибыли определяется, как известно, выраженным в процентах отношением совокупной прибавочной ценности к совокупному общественному капиталу. Следовательно, если дан органический состав последнего и к тому еще норма эксплоатации, то тем самым дана и общая норма прибыли. Органический состав всех пяти групп капиталов, взятых вместе и представляющих собой совокупный общественный капитал, определяется отношением $c = 390$ к $v = 110$; но раз норма прибавочной ценности

$=100\%$, то $m=v=110$, а если это так, то искомая средняя норма прибыли равна

$$\frac{110}{390+110}=22\%.$$

„Поскольку дело касается прибыли,—замечает Маркс,—различные капиталы относятся здесь друг к другу как простые акционеры одного акционерного предприятия, в котором прибыль, приходящаяся на долю отдельных членов, распределяется равномерно на каждую сотню капитала; поэтому для различных капиталистов прибыли изменяются лишь в зависимости от величины капитала, вложенного каждым в общее предприятие, в зависимости от относительных размеров участия каждого в этом общем предприятии, в зависимости от числа принадлежащих каждому акций“[1]).

Таблица II иллюстрирует, как установление общей нормы прибыли приводит к образованию цен производства, отличных от ценностей. Здесь при исчислении цены производства, напр., продукта III, к издержкам производства $ac+v=52+40=92$ прибавляется уже не вся прибавочная ценность 40, как в I таблице, а только 22. В результате получается 114, т. е. на 18 меньше: прибавочная ценность идет как бы в общую кассу всего класса капиталистов и уже потом в виде прибыли распределяется между отдельными капиталистами соразмерно их капиталам. Но так как единственным источником прибыли является прибавочная ценность, то впервые конструированная Марксом теория средней нормы прибыли неизбежно должна приводить к тому, что если мы сложим отдельно ценности всех без исключения товаров и их цены производства, то отклонения первых от вторых, имеющие место для каждого товара в отдельности, взаимно погасятся и в результате получатся равные суммы[2]). Так, в нашей таблице $+2-8-18+7+17=0$,

$$W_{I}+W_{II}+W_{III}+W_{IV}+W_{V}=90+110+132+70+20=422.$$
$$P_{I}+P_{II}+P_{III}+P_{IV}+P_{V}=92+102+114+77+37=422.$$

---

[1]) К. Маркс, „Капитал“, т. III, ч. I, Москва 1907, стр. 134.

[2]) Положение это доказуемо для самого общего случая.

На самом деле, ценность товара данной „сферы“ определяется формулой

$$w=ac+v+m \qquad (1)$$

Цена производства того же товара определяется формулой

$$p=ac+v+m' \qquad (2)$$

при чем m' есть часть совокупной прибавочной ценности класса капиталистов, пропорциональная размеру капитала данной сферы. Поэтому если этот капитал обозначить через k или, что то же, через $c+v$), весь общественный капитал через K (или через $C+V$), а совокупную прибавочную ценность через M, то

Такова точка зрения экономической теории Маркса. Но против Маркса выступили известный г. v. Bortkiewicz, по пятам которого последовал г. Otto Kühne[1]). Взявшись за математическую критику Маркса, они прежде всего натолкнулись на „внутреннюю противоречивость" вышеприведенных схем. „Нет ничего легче, — пишет г. Борткевич, — как показать ошибочность метода, которым пользуется Маркс при превращении ценностей в цены" (подразумеваются

$$m' = \frac{k}{K} \cdot M = \frac{c+v}{C+V} \cdot M,$$

но

$$\frac{M}{C+V} = \rho, \text{ т.-е. средней норме прибыли.}$$

Отсюда

$$m' = \rho(c+v).$$

Подставляя выражение m' в формулу (2), мы получаем

$$p = \alpha c + v + \rho(c+v) \quad \ldots \ldots \quad (3)$$

Предположим теперь, что число товаров, производимых в капиталистическом обществе равно n. Тогда ценности и цены производства этих товаров определятся следующими системами равенств:

$$\left.\begin{array}{l} \omega_1 = \alpha c_1 + v_1 + m_1 \\ \omega_2 = \alpha c_2 + v_2 + m_2 \\ \ldots\ldots\ldots \\ \ldots\ldots\ldots \\ \omega_n = \alpha c_n + v_n + m_n \end{array}\right\} \text{(I)} \qquad \left.\begin{array}{l} p_1 = \alpha c_1 + v_1 + \rho(c_1 + v_1) \\ p_2 = \alpha c_2 + v_2 + \rho(c_2 + v_2) \\ \ldots\ldots\ldots \\ \ldots\ldots\ldots \\ p_n = \alpha c_n + v_n + \rho(c_n + v_n) \end{array}\right\} \text{(II)}.$$

Складывая левые и правые части равенств (I) и (II) и обозначая для краткости суммы одноименных слагаемых символом $\sum\limits_{i=1}^{i=n}$, мы получим:

для системы (I) $\sum\limits_{i=1}^{i=n} \omega_i + \alpha \sum\limits_{i=1}^{i=n} c_i + \sum\limits_{i=1}^{i=n} v_i + \sum\limits_{i=1}^{i=n} m_i$

для системы (II) $\sum\limits_{i=1}^{i=n} p_i = \alpha \sum\limits_{i=1}^{i=n} c_i + \sum\limits_{i=1}^{i=n} v_i + \rho[\sum\limits_{i=1}^{i=n} c_i + \sum\limits_{i=1}^{i=n} v_i]$.

Но $\sum\limits_{i=1}^{i=n} \omega_1 = W$, т.-е. сумме ценностей всех n товаров, $\sum\limits_{i=1}^{i=n} c_i = C$ — всему постоянному капиталу общества и $\sum\limits_{i=1}^{i=n} v_i = V$ — всему переменному капиталу общества и $\sum\limits_{i=1}^{i=n} m_i = M$ — всей прибавочной ценности. Отсюда

$$W = \alpha C + V + M \text{ и } P = \alpha C + V + \rho(C+V).$$

Подставляя в правой части последнего равенства $\rho = \frac{M}{C+V}$, мы получаем

$$P = \alpha C + V + \frac{M(C+V)}{C+V} = \alpha c + V + M.$$

В результате $P = W_1$ или сумма ценностей всех товаров = сумме их цен производства.

[1]) Dr. Otto Kühne, Untersuchungen über die Wert- und Preisrechnung des Markschen Systems. Eine dogmen-kritische Auseinandersetzung mit L. v. Bortkiewicz, Greifswald 1922, стр. 19 и сл.

цены производства)[1]). На самом деле, — рассуждает он и его дружественный оппонент, — предположим, что таблица I имеет в виду простое воспроизводство. Но при простом воспроизводстве ценность товаров, изготовленных отраслями, производящими средства потребления для рабочих, должна равняться совокупному переменному капиталу; ценность товаров из изготовленных отраслями, производящими средства потребления для капиталистов, должна совпадать с суммой их совокупной прибыли; ценность товаров, изготовляющих средства производства, должна равняться потребленной части постоянного капитала всего общества. Все это нам известно из II тома „Капитала"[2]). Предположим далее, что „сферы производства" I и V изготовляют средства потребления класса капиталистов. Это, по мнению наших авторов, вполне допустимо, так как ценность произведенных этими сферами товаров $90 + 20 = 110$, т.-е. совокупной прибавочной ценности, получаемой классом капиталистов. Равным образом законно допущение, что III и IV изготовляют средства производства, ибо ценность произведенных ими товаров $(132 + 70)$ в точности совпадает с потребленной частью общественного постоянного капитала (202). Сфера II явным образом производит средства потребления для рабочего класса, ибо ценность изготовленных ею товаров 110 равна сумме заработных плат. Таким образом, в таблице I соблюдены все три условия, при которых возможна реализация при простом воспроизводстве.

$$\left.\begin{aligned} &1)\ m_{\mathrm{I+II+III+IV+V}} = W_{\mathrm{I+V}}\ \text{(ср. потр. капиталистов)} \\ &2)\ v_{\mathrm{I+II+III+IV+V}} = W_{\mathrm{II}}\ \text{(ср. потр. рабочих)} \\ &3)\ ac_{\mathrm{I+II+III+IV+V}} = W_{\mathrm{III+IV}}\ \text{(ср. потр. производства)} \end{aligned}\right\}\ (\alpha)$$

Заметим, что та же самая таблица, взятая по Марксу[3]), таких результатов не дает, так как Маркс берет $ac_{\mathrm{II}} = ac_{\mathrm{III}} = 51$. Поэтому его таблица дает, например, неравенства

$$v_{\mathrm{I+II+III+IV+V}} < W_{\mathrm{II}} \text{ или } 110 < 111.$$

Но так как вносимые Борткевичем изменения, как уже отмечено (прим. 1), ничего незаконного в себе не заключают, — величины потребленных частей постоянного капитала выбраны совершенно произвольно и у Маркса,—то мы и дальше следуем изложению его оппонентов, которым именно для возражений и потребовалось произвести в схемах Маркса замену числовых данных.

Но к каким же результатам мы придем, если мы приложим систему равенств (α), характеризующих простое воспроизводство к

---

[1]) Bortkiewitcz, цит. раб., стр. 15.

[2]) К. Маркс, „Капитал", т. II, Москва 1920 г.

[3]) Его же. „Капитал", т. III, ч. I, Москва, 1907 г., стр. 134.

таблице II, выражающей соответствующие товары в ценах производства? Оказывается, что

$$m_{I+II+III+IV+V} < P_{I+V}, \text{ или } 110 < 129$$
$$v_{+II+III+IV+V} > P_{II}, \text{ или } 110 > 102$$
$$ac_{I+II+III+IV+V} > P_{III+IV}, \text{ или } 202 > 191.$$

„Мы полагаем поэтому,—пишет Кюне,—что этим дано доказательство того, что перевод ценностей на цены (производства), как его дает Маркс, следует решительным образом отклонить, именно потому, что он приводит к недопустимым несуразностям (unerträgliche Inkonzinnitäten)“.

Таковы выводы г. Борткевича и Кюне.

При более или менее внимательном анализе нетрудно усмотреть, что эти выводы, столь неблагоприятные для экономической теории Маркса, целиком основаны на „маленькой“ фальсификации. Дело в том, что Маркс под „сферами производства“ I, II, III и т. д. разумеет здесь вовсе не определенные отрасли промышленности, производящие определенные потребительные ценности, а группы предприятий, обладающих одинаковым органическим составом капитала: это последнее и является в данном случае для Маркса fundamentum divisionis. А если это так, то совершенно очевидно, что каждая из наших „сфер“ может производить одновременно и средства потребления рабочих, и средства потребления капиталистов и даже элементы постоянного капитала. Когда же гг. критики фиксируют наперед, за определенными „сферами“ производство товаров определенной потребительной ценности, то такое априорное допущение оправдывается единственно разве только искусственно подобранными ими числовыми данными.

Единственно законный вопрос, который здесь мог бы быть поставлен, гласит: какие из „сфер“ I—V или какие части этих „сфер“ должны заниматься производством средств потребления капиталистов, какие должны производить средства потребления рабочих и какие средства производства, чтобы условия простого воспроизводства были соблюдены как в I, так и во второй таблицах? Ответ на этот вопрос (и притом не один) можно получить, пользуясь системой двух уравнений с двумя неизвестными. Предположим, что на производство средств потребления капиталистов работает часть I и часть II сферы. Пусть соответствующая часть I будет x_1, а соответствующая часть II—y_1. В таком случае ценность средств потребления капиталистов, выработанных искомыми частями I и II сфер, на основании таблицы I, составит $90x_1 + 110y_1$; цена производства тех же средств потребления, на основании таблицы II, определяется че-

рез $92x_1 + 102y_1$. Но обе эти суммы [см. первое соотношение системы (α)] должны равняться совокупной прибавочной ценности или, что то же, совокупной прибыли класса капиталистов, т.-е. 110. Мы получаем таким образом систему двух уравнений с двумя неизвестными

$$\left.\begin{aligned} 90x_1 + 110y_1 = 110 \\ 92x_1 + 102y_1 = 110 \end{aligned}\right\}$$

Решение этих уравнений дает $x_1 = \frac{44}{47}$ и $y_1 = \frac{11}{47}$. Другими словами, на производство средств потребления класса капиталистов должны работать $\frac{44}{47}$ I сферы и $\frac{11}{47}$ II сферы. Предположим далее, что на производство средств потребления для рабочих работает часть III сферы, определяемая через x_2, и часть IV сферы, определяемая через y_2. Тогда мы, как и в первом случае, будем иметь систему уравнений:

$$\left.\begin{aligned} 132x_2 + 70y_2 = 110 \\ 114x_2 + 77y_2 = 110 \end{aligned}\right\}$$

Решая эти уравнения, мы получаем $x_2 = \frac{55}{156}$ и $y_2 = \frac{495}{546}$; т.-е. $\frac{55}{156}$ III сферы и $\frac{495}{546}$ IV сферы заняты изготовлением средств потребления для рабочих. Нетрудно видеть, что на производство элементов постоянного капитала работают $\frac{3}{47}$ I сферы, $\frac{36}{47}$ II, $\frac{101}{156}$ III, $\frac{51}{546}$ IV и вся V. Проверка нашего решения показывает воочию, что как I, так и II таблица полностью удовлетворяют условиям простого воспроизводства:

$$\frac{44}{47}\cdot 90 + \frac{11}{47}\cdot 110 = \frac{44}{47}\cdot 92 + \frac{11}{47}\cdot 102 = 110$$

$$\frac{55}{156}\cdot 132 + \frac{495}{546}\cdot 70 = \frac{55}{47}\cdot 114 + \frac{495}{546}\cdot 77 = 110$$

$$\left.\begin{aligned} \frac{3}{47}\cdot 90 + \frac{36}{47}\cdot 110 + \frac{101}{156}\cdot 132 + \frac{51}{546}\cdot 70 + 20 = \\ \frac{3}{47}\cdot 92 + \frac{36}{47}\cdot 102 + \frac{101}{156}\cdot 114 + \frac{51}{546}\cdot 77 + 37 = \end{aligned}\right\} 202.$$

Разбивая I пропорционально 44:3, II пропорционально 11:36, III пропорционально 55:101 и IV пропорционально 495:51, мы вместо сфер производства, объединенных единственно только одинаковым органическим составом капитала, получим **отрасли** производства, вырабатывающие определенные группы потребительных ценностей. Совершенно ясно, что, производя эту разбивку соответствующих „сфер“, мы не нарушаем ни органического состава капитала ($c:v$), ни нормы прибавочной ценности $\left(\frac{m}{c+v}\right)$, ни нормы прибыли $\left(\frac{m}{c+v}\right)$, ибо мы во всех случаях умножаем числители и знаменатели указанных дробных выражений на одно и то же число. То же самое относится и к потребленной части постоянного капитала (a). Производя эти расчеты с точностью до 0,001, мы вместо таблиц I и II получаем таблицы III и IV:

Таблица III.

	Постоянный капитал (c)	Переменный капитал (v)	Потребленн. постоянный капитал (ac)	Прибавочная ценность (m)	Ценность (W)	Норма прибыли $\left(\frac{m}{c+v}\right)$
I A	74,894	18,723	46,808	18,723	84,255	20%
I B	5,106	1,277	3,192	1,277	5,745	
II A	16,383	7,021	11,702	7,021	25,745	30%
II B	53,617	22,979	38,298	22,979	84,255	
III A	21,154	14,103	18,333	14,103	46,539	40%
III B	38,846	25,897	33,667	25,897	85,461	
IV A	77,060	13,599	36,264	13,599	63,461	15%
IV B	7,940	1,401	3,736	1,401	6,339	
V	95,000	5,000	10,000	5,000	20,000	5%
I—V	390,000	110,000	202,000	110,000	422,000	22%

Таблица IV.

	Постоян. капитал (c)	Перемен. капитал (v)	Потребл. постоян. капитал (ac)	Издержки производства (ac + v)	Прибыль (m′)	Цена производства (P)	Отклонен. цены производства от ценности (P—W)	Норма прибыли $\left(\frac{m'}{c+v}\right)$
I A	74,894	18,723	46,809	65,532	20,596	86,128	+ 1,872	22%
I B	5,106	1,277	3,191	4,468	1,404	5,872	+ 0,128	22%
II A	16,383	7,021	11,702	18,723	5,149	23,872	— 1,872	22%
II B	53,617	22,979	38,298	61,277	16,851	78,128	— 6,128	22%
III A	21,154	14,103	18,333	32,436	7,692	40,192	— 6,346	22%
III B	38,846	25,897	33,667	59,564	14,308	73,808	—11,654	22%
IV A	78,892	13,599	35,275	49,853	19,945	69,808	+ 6,376	22%
IV B	6,108	1,401	4,725	5,147	2,055	7,192	+ 0,654	22%
V	95,000	5,000	10,000	15,000	22,000	37,000	+17,000	22%
I—V	390,000	110,000	202,000	312,000	110,000	422,000	0,000	22%

I *A* и II *A* производят средства потребления капиталистов,

III *A* и IV *A* производят средства потребления для рабочих,

I *B*, II *B*, III *B*, IV *B* и V производят элементы постоянного капитала.

Соотношения системы (*a*) соблюдены:

$m_{I+II+III+IV+V} = W_{IA+IIA}$, или $110 = 84,_{255} + 25,_{745}$

$v_{I+II+III+IV+V} = W_{IIIA+IVA}$, или $110 = 46,_{539} + 63,_{461}$

$ac_{I+II+III+IV+V} = W_{IB+IIB+IIIB+IVB+V}$, или $202 = 5,_{743} + 84,_{255} + 85,_{461} + 6,_{539} + 20,_{000}$.

Таким же способом мы получаем видоизмененную таблицу цен производства. (см. табл. IV).

Приложение к этой таблице критериев простого воспроизводства приводит нас к тем же результатам, что и при разборе таблицы III. На самом деле:

$m'_{I+II+III+IV+V} = P_{IA+IIA}$, или $110 = 86,_{128} + 23,_{872}$

$v_{I+II+III+IV+V} = P_{IIIA+IVA}$, или $110 = 40,_{192} + 69,_{808}$

$ac_{I+II+III+IV+V} = P_{IB+IIB+IIIB+IVB+V}$, или $202 = 5,_{872} + 78,_{128} + 73,_{808} + 7,_{192} + 37,_{000}$.

А если это так, то между схемами III тома „Капитала“ (исчислением цен производства) и схемами II тома (условиями простого воспроизводства) нет абсолютно никаких противоречий.

Ш. Дволайцкий.

Понятие „общественно-необходимый труд", как элемент теории стоимости Маркса.

В № 5—6 „Под знаменем марксизма" помещена статья тов. Дволайцкого—„К теории ценности Маркса", посвященная вопросу о различном толковании понятия „общественно-необходимый труд". Приглашая товарищей устраивать на страницах журнала теоретические дискуссии, автор делает почин, выступив защитником т. н. технической версии в понимании общественно-необходимого труда. Ввиду того, что я стою на точке зрения, значительно отличающейся от той, которую развивает т. Дволайцкий, а также вследствие того, что статья т. Дволайцкого меня не убедила в правильности его точки зрения, я позволю себе воспользоваться приглашением и высказать свои соображения.

Терминами техническая и экономическая версия я буду пользоваться в дальнейшем для обозначения точки зрения т. Дволайцкого и его противников, как терминами, более или менее установившимися [1]), хотя и не считаю их вполне правильными.

Сущность спора намечена в статье т. Дволайцкого. Здесь нам кажется необходимым подчеркнуть лишь следующее: так как „технической средней" никто из сторонников Марксовой теории не отрицает, то вопрос идет о том, имеет ли определение общественно-необходимого труда „еще и другую сторону" и, если имеет, то не вносит ли эта т. н. экономическая версия диссонанса в теорию трудовой стоимости, не нарушает ли ее целостности.

Приводя замечание Татьяны Григорович, т. Дволайцкий признает, что Маркс употреблял понятие „общественно-необходимый труд" в двух смыслах и при этом ссылается на одно место из III т. „Капитала". У читателя, не интересовавшегося специально данным вопросом, может получиться впечатление, что одно и именно только одно место в „Капитале" служит поводом приписывать Марксу т. н. экономическую версию. Между тем как изучение работ Маркса под углом зрения интересующего нас вопроса приводит к убеждению, что т. н. экономическая трактовка понятия общественно-необходимого труда встречается у него неоднократно, и не только не является случайным мотивом в его построениях, но составляет органическую часть всей его концепции.

Действительно, уже в первом томе „Капитала" имеются замечания, которые, казалось бы, ни в ком не должны вызывать сомнений насчет точки зрения Маркса... „Товар прежде всего должен быть потребительной ценностью для владельца денег; потраченный на него труд должен быть, следовательно, потрачен в общественно-полезной форме или выдержать испытание как звено общественного разделения труда. Но общественное раз-

[1]) А. Богданов и И. Степанов, Курс политической экономии, 2-ой т., 4-ый вып., стр. 92—93.

деление труда есть естественно развивающийся производственный организм, нити которого были вытканы и продолжают ткаться за спиной у товаропроизводителей... Данный продукт сегодня удовлетворяет какой-либо общественной потребности; завтра, быть может, он будет целиком или частью вытеснен с своего места каким-либо другим сходным продуктом. Если даже какой-нибудь труд, как, напр., труд нашего ткача, является патентованным звеном в системе общественного разделения труда, то это еще ни в коем случае не гарантирует потребительной ценности произведенных именно этим ткачем 20 арш. холста. Если общественная потребность в холсте, которая, как и все другое, имеет свои границы, удовлетворена уже другими соперниками ткачами, то продукт нашего приятеля становится излишним и потому бесполезным" [1]), а потому, продолжим мы, не имеет стоимости.

Еще яснее и определеннее выступает роль общественной потребности в качестве „количественной границы... количеств общественного рабочего времени, которое можно целесообразно затратить на различные особые сферы производства" в следующем отрывке. „Допустим, что каждый находящийся на рынке кусок холста содержит в себе только общественно-необходимое (очевидно, в техническом смысле *А. М.*) рабочее время. Все-таки вся сумма кусков может содержать в себе излишне затраченное рабочее время. Если желудок рынка не может поглотить всего количества холста по нормальной цене 2 шилл. за аршин, то это указывает, что в форме труда ткачей холста потрачена слишком большая часть общей суммы общественного рабочего времени. Действие от этого получается то же самое, как если бы каждый отдельный ткач на производство своего индивидуального продукта потратил рабочего времени больше общественно-необходимого... Весь холст на рынке считается, как один товар, а каждый кусок—лишь как известная часть его. И, действительно, ценность каждого индивидуального аршина есть также лишь овеществление того же самого общественно-определенного количества однородного человеческого труда" (там же стр. 65).

Нас не должно смущать то обстоятельство, что Маркс при помощи одного и того же термина „общественно-необходимый" обозначает явления разного порядка—техническую необходимость и т. н. экономическую. По поводу аналогичного явления он замечает: „употребление одних и тех же termini technici в различных смыслах неудобно, но неизбежно во всякой науке" (там же, стр. 160).

В третьем томе „Капитала" относятся к нашему вопросу частично цитируемые и энергично толкуемые тов. Дволайцким места из 1-ой части стр. 162—163 и из 2-ой части—гл. 37-ая, стр. 172—173, в которых Маркс подробно развивает т. н. экономическую версию.

В „Theorien über den Mehrwert", т. II, Маркс высказывается в том же духе (ср. стр. 267—269 и 299—300).

Мало того, Энгельс, в предисловии к „Нищете философии", написанном 1884 г., при анализе труда, образующего стоимость, подчеркивает необходимость отметить на-ряду с техническим моментом и момент т. н. экономический. Разбирая теорию стоимости Родбертуса, он говорит: „труд здесь опять принимается без всякой критики... Тратят ли производители 10 дней на производство продуктов, которые можно произвести в один день, или только один день; применяют ли они орудия наилучшие или наихудшие" (общественно-необходимый труд в техническом смысле *А. М.*) „употребляют ли они рабочее время на выделку общественно-необходимых предметов и в общественно-потребном количестве или же они выделывают предметы совершенно ненужные или предметы нужные изготовляют в коли-

[1]) К. Маркс „Капитал", т. I. Перев. под ред. П. Струве, Спб. 1899 г., стр. 64.

честве большем или меньшем необходимого“ (общественно-необходимый труд в экономическом смысле. *А. М.*),—обо всем этом не говорится ни слова“ [1]).

То же двойственное понимание общественно-необходимого труда, не вносящее путаницы, а, наоборот, придающее этой категории необходимую полноту и цельность, мы видим в следующем отрывке: „если бы он (Родбертус. *А. М.*) спросил себя, вследствие чего и каким образом труд создает ценность, а следовательно, определяет и измеряет ее, то он пришел бы к общественно-необходимому труду, к труду, необходимому для каждого отдельного продукта, как относительно всех прочих продуктов того же рода, так и относительно общественно-совокупной потребности“ [2]).

Эти места окрыляют буржуазных критиков. Маркс ведь утверждает, что единственный источник стоимости—труд, а здесь вдруг—апелляция к общественной потребности. И, совершенно не уясняя и не желая себе уяснить, как вопрос ставится Марксом, как координируются в его теории момент полезности, труд и общественная потребность, они вскрывают у него „противоречия“. Категорический императив классового инстинкта предопределяет „толкование“ буржуазных критиков.

Но по вопросу о понимании общественно-необходимого труда не совсем благополучно обстоит дело и среди марксистов.

Так, А. Богданов в четвертом выпуске второго тома „Курса политической экономии“, стр. 92-93, дает изложение и критику экономической версии. Порочный круг в экономической трактовке понятия „общественно-необходимый труд“ в том виде, как она изложена Богдановым, несомненен; но вопрос в том, соответствует ли изложение Богданова тому, что говорил Маркс.

Прежде всего нужно покончить с могущей получиться у незнакомых с историей написания „Капитала“ хронологической аберрацией, будто бы третий том—именно там т. н. экономическая версия наиболее подробно развита—был написан позже первого, так что при развитии своей точки зрения Маркс впал в противоречия. По достаточно компетентному свидетельству Энгельса „между 1863 и 1867 г.г. Маркс... составил в наброске две последние книги „Капитала“ и подготовил к печати рукопись первой книги“ [3]). Мало того, третья книга „написана, по крайней мере, в большей своей части, в 1864 и 1865 годах. Лишь после того, как она в существенном была готова, Маркс приступил к обработке книги I, первого тома, напечатанной в 1867 г.“ [4]). Все те „противоречия“, которые находят между первым и третьим томами „Капитала“, не только смутно бродили в голове Маркса, но были им выявлены во всей полноте. Трудно предположить, чтобы Маркс, которому даже злейшие враги не отказывали в железной логике, мог не заметить таких „мелочей“, как „противоречия“, которые ему приписывают, в частности—отказ от признания труда единственым источником стоимости. У него, очевидно, эти противоречия как-то примирялись.

Для того, чтобы составить себе правильное представление о взглядах Маркса, нужно твердо помнить о методе исследования, которого он придерживается на протяжении трех томов „Капитала“.

„Исследование Маркс ведет таким образом, что начинает с самого простого и постепенно переходит к сложному. „Так как единичный товар—элементарная форма богатства, то наше исследование начинается с анализа товара“, пишет Маркс в начале „Капитала“. И, в действительности, чем дальше Маркс подвигается в своем исследовании, тем больше приале-

---

[1]) К. Маркс, Нищета философии. Изд Петр. Сов. Раб. и Кр. Деп., 1918 г., стр. 12—13.
[2]) Там же, стр. 18.
[3]) К. Маркс, Капитал, т. III, предисловие.
[4]) К. Маркс, Капитал, т. II, предисловие.

кает он новых факторов и моментов, которые делают хозяйственные явления все более многообразными и сложными.

В первом отделе первого тома он исходит из предположения о примитивном обществе, состоящем из самостоятельных товаропроизводителей. Затем он делает шаг вперед, привлекает к рассмотрению проблему прибавочной стоимости и переходит таким образом к капиталистическому производству. Последнее он рассматривает во всем первом томе лишь в стадии процесса производства и с точки зрения антагонистических взаимоотношений капиталистов и рабочего класса. Во втором томе он в первую голову выдвигает новый фактор—отношение капиталиста к своему капиталу, и рассматривает процесс обращения. В третьем томе он уничтожает единство класса капиталистов, рассматривает отношения отдельных категорий капиталистов друг к другу и распадение прибавочной стоимости на различные части—прибыль, процент и ренту. Лишь тогда приближается он к полной капиталистической действительности в ее основных проявлениях и характерных чертах. Дальнейшее продвижение вперед влечет за собой, само собой разумеется, постановку новых проблем" [1]).

Исходя из этого, нельзя, конечно, говорить о законченном изложении теории стоимости в первом томе. Естественно было ожидать, вместе с усложнением объекта исследования, выявления тех моментов в первоначальной концепции, которых Маркс не касался, пока исследовал явление в упрощенном виде.

При первом подходе к анализу стоимости в простейших, элементарнейших условиях ее проявления, стоимость выступает прежде всего, как труд. Но тут же Маркс указывает и первый атрибут, который должен точнее определить этот существеннейший признак—общественную необходимость в техническом смысле.

Так понимаемый общественно-необходимый труд объясняет нам „без отказа" все явления, анализируемые на протяжении I и II т.т.

В третьем томе Маркс переходит к анализу капиталистического производства, взятого в целом. Теперь уже те „мелочи", от которых можно было отвлечься раньше—конкуренция, торговый капитал, процент, рента,—словом, „вся капиталистическая действительность"—выступают во всей своей полноте.

Установленное раньше понятие общественно-необходимого труда подвергается дальнейшему усложнению.

Стоимость превращается в рыночную стоимость. О том, что это—разные категории, свидетельствует целый ряд мест; напр., „и то и другое изменяется как раз потому, что изменяется вследствие изменения стоимости рыночная стоимость" [2]), или „спрос и предложение предполагают превращение стоимости в рыночную стоимость" (там же, стр. 170).

С категорией рыночной стоимости мы встречаемся у Маркса при анализе спроса и предложения. Товар-стоимость находится в самом круговороте товаров—на рынке; он должен принять присущую ему форму меновой стоимости, окончательно количественно определиться.

Мы не будем останавливаться на подробном анализе понятия рыночной стоимости; но поскольку мы достигли того пункта, где стоимость товара должна окончательно конституироваться, попробуем конкретизировать наш анализ примером.

Допустим, что речь идет об электрических лампочках. Степень развития производительных сил позволяет тратить на производство лампочки один час. Фабриканты производят согласно этой нормы. Если исходить из технического понимания общественно-необходимого труда, каждая произведенная с соблюдением вышеуказанных условий лампочка (с затратой одного часа

---

[1]) J. Rosenberg, Ricardo und Marx, als Werttheoretiker. s. 73—74.

[2]) К. Маркс, „Капитал", т. III, Изд. „Моск. Книгоизд.", стр. 167.

труда) должна иметь стоимость в один час труда. И сколько бы мы ни произвели лампочек, все они должны иметь эту стоимость.

Допустим, что обществу нужно для удовлетворения его потребностей плюс запас—один миллион лампочек; их же произведено два миллиона. Будет ли каждая лампочка сверх миллиона (вполне удовлетворяющего всю потребность общества в лампочках вплоть до образования запаса) иметь стоимость?

Основным условием, предпосылкой стоимости согласно теории Маркса, является полезность—способность удовлетворять какую-либо общественную потребность. Если потребность общества вполне удовлетворяется миллионом штук, то, очевидно, каждая лампочка сверх миллиона никакой потребности не удовлетворяет, следовательно, лишена предпосылки, основного условия стоимости—полезности, а потому и стоимости.

Для того, чтобы каждая лампочка представляла собой стоимость, общество должно было бы произвести миллион лампочек; но раз произведено два миллиона, то либо один миллион не будет иметь никакой стоимости, ибо не обладает предпосылкой ее; либо, в силу того, что общественная потребность эластична, все два миллиона лампочек будут приравнены по стоимости одному миллиону и стоимость каждой понизится на половину; либо количественная граница установится где-то между одним и двумя миллионами штук, и индивидуальная стоимость одной лампочки выразится в соответствующем частном от деления миллиона часов на число штук.

Соответствие общественной потребности и есть „количественная граница тех количеств общественного рабочего времени, которые можно целесообразно затратить на различные особые сферы производства“[1]).

О том, что такой постановкой вопроса вводится существенный корректив в установленное прежде понимание общественно-необходимого труда, Маркс давал себе ясный отчет. В указанном нами месте 37-ой гл. III тома он говорит: „необходимое рабочее время приобретает здесь иной смысл“. И в то же время это „есть лишь более развитое выражение закона стоимости вообще“ (там же)

Обратимся к изложению „экономической версии“ А. Богдановым.

Возможно, что такое толкование и существует, но оно не соответствует тому, о чем говорил Маркс.

В изложении Богданова получается полное отождествление стоимости и цены, и устанавливается непосредственная зависимость между спросом и стоимостью.

Ничего подобного у Маркса нет.

При анализе превращения стоимости товара в цену Маркс вводит две вспомогательные категории—рыночную стоимость и цену производства. Получается следующая цепь превращений: стоимость—рыночная стоимость—цена производства—цена.

„Стоимость“ соответствует высшей степени абстракции; по мере своего приближения к реализации она обрастает дополнительными характеристиками.

При идеальных условиях, если бы не было никаких отклоняющих обстоятельств, обмен товаров должен был бы совершаться согласно количеств общественно-необходимого труда (в техническом смысле), заключенного в продуктах, при условии, что каждый из них был бы полезностью, т. е. удовлетворял бы какую-либо общественную потребность. Но в действительности выступает целый ряд осложняющих моментов, в частности, тенденция нормы прибыли к уравнению.

И вот, стоимость отдельных товаров и целых групп товаров испытывает под влиянием этой тенденции некоторую модификацию. „В I и II кн. мы имели дело только со стоимостями товаров. В настоящее время... конструировалась цена производства, как превращенная форма стоимости товара“... „Стои-

[1]) К. Маркс, Капитал, т. III, Изд. „Моск. Книгоизд.“ стр. 173.

мость-всему равна количеству заключающегося в товаре оплаченного и неоплаченного труда; цена производства—сумме оплаченного труда плюс определенное количество неоплаченного труда, независимое от условий самой данной сферы производства" [1]).

Здесь мы имеем дело с трансформацией стоимости под влиянием одного определенного обстоятельства.

Но одновременно с приближением момента реализации стоимости, обнаружения ее, как цены, является необходимость точнее определить другие признаки ее. Этому служит категория рыночной стоимости.

В то время, как вспомогательная категория цены производства есть стоимость, рассматриваемая с точки зрения соотношения оплаченного и неоплаченного труда, рыночная стоимость—категория, которая должна отобразить тот момент, когда стоимость превращается в цену. Категория рыночной стоимости должна отобразить процесс, самое превращение стоимости в цену. Отсюда понятна та неясность, незаконченность, как будто бы даже смешение категорий стоимости и рыночной стоимости, рыночной стоимости и цены, которые замечаются при чтении 10-й главы.

Рыночная стоимость—это стоимость, перестающая быть стоимостью, но еще не превратившаяся в цену.

Десятая глава III-го тома, посвященная в значительной своей части анализу рыночной стоимости и рыночной цены, является блестящим примером анализа процесса и в то же время доказательством того, как ограничен человеческий язык, как слова, прекрасно выполняющие свои функции, пока речь идет о запечатлении статических моментов, оказываются бессильными при изображении динамики явления.

Одна категория заступает место другой—„цена производства заступает место рыночной стоимости" [2]), цена и рыночная стоимость отождествляются— „средняя цена или рыночная стоимость" и т. д. И грани между всеми категориями как будто совершенно стираются. И на-ряду с этими имеются точные указания на различный характер всех этих категорий.

Различение стоимости, цены производства и цены не представляет трудности. Значительно сложнее обстоит дело с рыночной стоимостью.

Отличие рыночной стоимости от стоимости состоит в том, что более точные контуры приобретает категория общественно-необходимого труда. При чем уточнение происходит по обоим направлениям—и в технической, и в т. н. экономической трактовке.

Когда мы впервые встречаемся с определением общественно-необходимого рабочего времени в техническом смысле, оно выступает перед нами, как „рабочее время, которое при существующих нормальных в данном обществе условиях производства и средней умелости и напряженности труда необходимо для изготовления той или другой полезной вещи" [3]).

Но когда стоимость превращается в рыночную стоимость, тогда общая формула — „средне-необходимое или общественно-необходимое рабочее время"—наполняется более конкретным содержанием.

Рыночная стоимость, с точки зрения Маркса, „должна рассматриваться, с одной стороны, как средняя стоимость товаров, произведенных в данной отрасли производства, с другой стороны, как индивидуальная стоимость товаров, которые производятся при средних условиях данной отрасли и которые составляют значительную массу продуктов последней". При этом возможны три случая: либо рыночная стоимость „определяется стоимостью преобладающей средней массы товаров, либо она регулируется товарной массой,

---

1) К. Маркс, „Капитал", т. III, стр. 138—141.
2) К. Маркс, „Капитал", III-1, стр. 159.
3) К. Маркс, „Капитал", т. I, стр. 5.

произведенной при худших условиях, либо ее регулирует часть товаров, произведенная при наилучших условиях“ [1]).

Анализируя товар, Маркс устанавливает двойственный характер его, как потребительной стоимости и стоимости меновой, при чем потребительную стоимость он характеризует только с качественной стороны, не останавливаясь на количественной.

С превращением стоимости в рыночную стоимость потребность в большей определенности приводит к подчеркиванию момента, не выявленного с достаточной определенностью прежде, а именно необходимости соответствия между массой труда, затрачиваемого на какую-либо отрасль производства и величиной общественной потребности в продуктах этой отрасли. Вскользь брошенные раньше замечания развиваются в третьем томе в целую теорию.

Ошибка экономической версии в изложении А. Богданова состоит в том, что отождествляются понятия „общественная потребность“ и „спрос“. („Остается узнать, найдет ли общество весь этот выполненный труд необходимым; а практически такая „необходимость“ выразится в рыночном спросе“).

Между тем, между категориями „общественная потребность“ и „спрос“ в трактовке Маркса существует такое же отношение, как между стоимостью и ценой, между абстракцией и конкретным ее проявлением. Маркс определенно разграничивает эти две категории. „Пределы, в которых потребность, представленная на рынке, или спрос на товары, количественно отклоняется от действительной общественной потребности, конечно, очень различны для различных товаров“ [2]). „Общественная потребность“, т.-е. то, что регулирует принцип спроса“ [3]).

Вопрос о том, как обнаруживается влияние общественной потребности при образовании стоимости, нас в данном случае не касается. Это явление того же порядка, как редукция сложного труда к простому, как определение общественно-необходимого времени в техническом смысле. Но то обстоятельство, что мы не можем себе представить, как общественная потребность, оказывает свое влияние, не дает еще нам права подставлять вместо нее спрос. Категория спроса никакого отношения не имеет к стоимости; она соотносительна цене. А у Маркса во всех выше отмеченных местах речь идет отнюдь не о цене, а об образовании стоимости.

Простое декретирование того, что „понятие“ общественно-необходимого труда... должно приниматься исключительно в смысле техники“ еще не решает вопроса.

Игнорирование общественной потребности, как количественной границы при определении полезности товара, а следовательно, и стоимости его, приводит лишь в дальнейшем анализе капиталистического хозяйства к противоречиям. Богданов, который в такой категорической, хотя и неубедительной форме выдвигает технический момент, упуская общественный, сам принужден обратиться к последнему, критикуя теорию кризисов Туган-Барановского. „Именно потребительную ценность товаров или, точнее, характер их общественной полезности упустил из виду в своих многочисленных схемах г. Туган-Барановский. У него получается так, что при сужении ткацкой промышленности производство ткацких станков... может все-таки расширяться. „Машины“ будут куплены для производства новых машин. Как будто все они для такого дела годятся!“ [4]).

Что это, как не апелляция к общественной потребности?

Кризис и есть та форма, в которой обнаруживается вся иллюзорность

---

1) К. Маркс, „Капитал“, т. III-1, стр. 157—160.
2) Там же, стр. 164.
3) Там же, стр. 156.
4) А. Богданов и Степанов, цит. соч., стр. 111.

стоимости, которой будто бы обладают об'екты, произведенные с затратой среднего общественно-необходимого в техническом смысле труда, но без соответствия с величиной общественной потребности в данных об'ектах. При кризисах мы имеем дело именно с явлениями стоимости, а не цены. Изменения цен—отражение более глубоких, основных явлений стоимости[1]).

Оставляя в стороне „критику" г. Прокоповича[2]), мы, прежде, чем перейти к анализу аргументов т. Дволайцкого, считаем необходимым остановиться на возражении Эд. Бернштейна, выдвинутом в статье: „Arbeitswerth oder Nutzwerth" [3])

„Согласно теории Маркса природа капиталистического хозяйства такова, что отношение—общественная потребность всегда неопределенна, а потому в действительности стоимость никогда не обнаруживается, либо обнаруживается случайно, что с точки зрения науки не может приниматься во внимание.

Исходя из этого, Бернштейн уличает Маркса, выражаясь мягко, в теоретическом маневрировании. При принятии во внимание категории общественной полезности категория стоимости лишается устойчивости, а вместе с тем оказывается невозможным сконструировать теорию прибавочной стоимости. И вот Маркс, чтобы избежать этого, „фактически ограничивается категорией рабочего времени в техническом смысле, отвлекаясь от второго момента" (там же).

Нам кажется, что нельзя исходить из момента неустойчивости, неопределенности при критике категорий, задачи коих отобразить явление в его движении органического, поскольку можно применить этот термин по отношению к обществу,—органического характера. Такого испытания, пожалуй, не выдержит и категория общественно-необходимого труда в техническом смысле.

В самом деле. Мы определяем общественно-необходимое рабочее время в техническом смысле, как рабочее время, которое при существующих нормальных в данном обществе условиях производства и средней степени умелости и напряженности труда, необходимо для изготовления той или другой полезной вещи"[4]). При построении абстрактной теории нам совершенно неважно установить, чему равна в действительности—в цифрах—„средняя степень умелости", „средняя степень напряженности", что такое „существующие нормальные условия" и т. п. В капиталистическом обществе все это устанавливается само собой, за спиной участников процесса, и тем не менее познавательное значение вышеупомянутых категорий огромно.

Точно так же обстоит дело с категорией общественной потребности. Несмотря на то, что „общественная потребность... существенно обусловливается отношением различных классов друг к другу и их взаимным экономическим положением, а следовательно, во-первых, отношением всей прибавочной стоимости к заработной плате и, во-вторых, соотношением различных частей, на которые распадается прибавочная стоимость (прибыль, процент, земельная рента, налоги и т. п.)"[5]), т. е. общественная потребность, является категорией производной по отношению к стоимости, но в то же время величина ее является той границей, за пределами которой продукты человеческого труда перестают быть потребительными стоимостями, а следовательно и стоимостями. Такое „взаимодействие между различными моментами" не должно нас смущать, ибо „это имеет место во всяком органическом целом"[6]).

---

[1]) Ср. К. Marx, „Theorien über den Mehrwert", 2-й т., стр. 299—300.
[2]) Прокопович, „К критике теории Маркса", отд. I.
[3]) Neue Zeit, II, 2, стр. 549—550.
[4]) К Маркс, „Капитал", т. I, стр. 5.
[5]) К. Маркс. „Капитал", т. III.°.
[6]) К Marx, „Einleitung".—„Neue Zeit" XXI, 1, стр. 774—775.

И общественная потребность выполняет свою роль, несмотря на то, что мы не можем постигнуть самый механизм процесса установления соответствия между количеством затраченного на данную сферу производства труда и обществ. потребностью в нем. Внешнее же проявление этого внутреннего процесса воспринимается... в виде барометрических колебаний рыночных „цен".

Обратимся к статье т. Дволайцкого.

Поскольку т. Дволайцкий возражает против такого понимания экономической версии, по которому источником стоимости на-ряду с трудом является также обществ. потребность (Ср. Франк.), мы, разумеется, с ним вполне согласны. Но поскольку он вообще против экономической трактовки понятия „общ.-необходимый труд" и стремится доказать, что у Маркса имеется лишь одно определение общ.-необходимого труда—техническое, с этим ни в коем случае согласиться мы не можем.

Все цитированные нами места из работ Маркса и Энгельса достаточно убедительно свидетельствуют о том, что они считали необходимым отметить на-ряду с техническим и социальный момент в категории „стоимость образующего" труда.

Дабы не было неясности относительно того, какую роль отводит, по нашему мнению, Маркс общественной потребности в своей т. н. экономической версии, проиллюстрируем наше толкование примером, хотя и сознаем все неудобство конкретных иллюстраций в абстрактном анализе.

В вышеприведенном примере с электрическими лампочками мыслимы три случая, из которых два, а именно: 1) когда количество произведенных лампочек соответствует величине общественной потребности в них и 2) когда лампочек произведено меньше общественной потребности в них,—эти два случая, как очевидно каждому, не представляют никаких затруднений.

Остается еще тот случай—3-й, когда общественная потребность= 1 милл. (примерно) штук, а лампочек произведено 2 милл. штук. Вот в этом случае и только в этом, когда затрачено труда на данную отрасль больше, чем общество должно было бы затратить, оказывается влияние общественной потребности. Здесь мыслимы два варианта:

а) либо общественная потребность не поддается расширению и тогда один миллион лампочек не удовлетворяет никакой потребности, не представляет полезности, труд, на него затраченный, затрачен впустую и стоимость его (миллиона ламп)=нуль, стоимость же каждой лампочки из первого миллиона измеряется общ.-необходимым трудом в техническом смысле;

б) либо, так как общественная потребность категория эластичная и по отношению к стоимости производная, то она может расшириться до способности поглотить, скажем, примерно, 1,5 или даже все 2 милл. штук; очевидно, расширение это может иметь место лишь за счет понижения индивидуальной стоимости отдельной электрической лампочки (в противном случае общественная потребность сразу равнялась бы $1^1/_2$ или 2 милл. штук). Раз общество может затратить лишь 1 милл. часов на производство электрических лампочек, то, сколько бы ни способна была „поглотить" расширившаяся общественная потребность, затраченное на это количество лампочек время— 1,5 или 2 милл. часов—приравнивается (стихийно, „за спиной участников процесса") 1 милл. часов. Индивидуальная стоимость каждой лампочки выразится соответствующим частным $\frac{1}{1,5}$ или $\frac{1}{\frac{3}{2}}=\frac{2}{3}$ или $\frac{1}{2}$ час. В данном случае мы имеем конфликт между общественно-необходимым трудом в техническом и общественно-необходимым трудом в экономическом смысле, конфликт, который с точки зрения Маркса решается не в пользу „технической средней", „потому что условием остается, чтобы товар представлял потре-

бительную стоимость"[1]). Перефразируя слова Маркса, можно сказать: в форме труда рабочих, делающих электрические лампочки, потрачена слишком большая часть общей суммы общественного рабочего времени; действие от этого получается то же самое, как если бы каждый отдельный рабочий на производство электрической лампочки потратил рабочего времени больше общ.-необходимого (в техническом смысле).

В этом и только в этом сказывается роль общественной потребности.

Источник стоимости и мерило ее — труд. Если прежде стоимость одной электрической лампочки измерялась 1 часом труда, теперь она измеряется $^2/_3$, или $^1/_3$ час. Но все же лампочка имеет стоимость благодаря тому, что она—продукт труда, и величина стоимости измеряется количеством труда— 1, $^2/_3$ или $^1/_3$ ч. Общественная же потребность—это граница, которую нельзя безнаказанно перейти, ибо за пределами ее труд теряет всякое значение, так как перестает производить „полезности".

Должна ли быть введена или нет в теорию стоимости так называемая экономическая версия общественно-необходимого труда?

Исходя из „методологических основ учения Маркса", т. Дволайцкий полагает, что ей там места нет. Модификации стоимости под влиянием общественной потребности—ничто иное, как отклонения от состояния равновесия. Закон стоимости—закон равновесия, и не из отклонений он должен быть выведен.

Нам кажется, что т. Дволайцкий суживает сферу действия закона стоимости. Поскольку капиталистическое общество живет и развивается стихийно, в нем состояние равновесия и выход из этого состояния сменяют друг друга. Закон стоимости, если уж говорить о его методологическом значении, не может быть сведен только к закону обмена, как это делает т. Дволайцкий, опираясь на свой гипотетический пример и пару цитат. По духу всего учения Маркса закон стоимости—закон жизни и развития капиталистического общества и охватывает как состояние равновесия, так и выход из него. Физик, который вздумал бы „устанавливать закон равновесия тела в условиях, когда оно вверх тормашками стремительно летит вниз"[2])—странный, выражаясь мягко, физик. Но экономист, изучающий основной закон жизни общества, в котором „постоянная (курсив мой А. М.) тенденция различных сфер производства к равновесию обнаруживается лишь, как реакция против постоянного (курсив мой А. М.) нарушения этого равновесия" поступил бы не менее странно, игнорируя одну сторону двустороннего процесса.

Кроме того, т. Дволайцкий в своей аппеляции к постулату равновесия оперирует со стоимостью только в форме относительной стоимости. А как быть с абсолютной стоимостью—категорией, как известно, не чуждой Марксовой теории—принимать во внимание общественную необходимость труда в экономическом смысле при конструировании ее или нет? И, если нет, то не получится ли, что стоимостью будут являться продукты человеческого труда, не обладающие полезностью? Игнорирование социального момента в характеристике стоимость-образующего труда несомненно приводит к этому.

Второе соображение, по которому с точки зрения т. Дволайцкого недопустима экономическая трактовка понятия „общественно-необходимый труд", состоит в „признании примата производства над всеми другими явлениями социальной жизни".

Мы не думаем, само собой разумеется, отрицать правильность самого по себе тезиса о примате производства. Считаем, что это положение может быть использовано в числе прочих аргументов против признания обществен-

---

[1]) К. Маркс. „Капитал", т. III, стр. 172.

[2]) Ш. Дволайцкий, „К теории ценности Маркса".—„Под знаменем марксизма", № 5—6.

ной потребности самостоятельным фактором, образующим стоимость; и следовательно, правильно использовано для критики Франка и ему подобных, которые стремятся уличить Маркса в противоречиях либо, по меньшей мере, превратить его по образу и подобию своему в эклектика. Но вся сила аргумента исчезает, когда он направлен против „расширительного“ толкования общ.-необх. труда, против той экономической версии, которую развивает Маркс.

Тот факт, что общественная потребность находится в функциональной зависимости от стоимости, отнюдь еще не исключает обратного влияния общественной потребности на стоимость в качестве „количественной границы“. В том же самом „Введении“, которое цитирует т. Дволайцкий, имеется целый ряд методологических указаний относительно анализа социально-экономических явлений. Маркс напоминает о том, что на-ряду с дифференцированием сложного комплекса общественных явлений и выявлением факторов основных и производных не нужно забывать о том „взаимодействии, которое имеет место во всяком органическом целом“. Маркс несомненно считает общественную потребность явлением производным по отношению к стоимости и в то же время изложение теории стоимости он начинает с указания, что предпосылкой стоимости товара является полезность, т.-е. способность удовлетворять какую-либо общественную потребность. Такова уже логика развития того сплошного противоречия, коим является капиталистическое общество. В действительной жизни сплошь да рядом благополучно разрешаются те противоречия, которые кажутся абсолютно неразрешимыми с точки зрения формальной логики. Т. Дволайцкий помнит, по всей вероятности, пример—сравнение Маркса: одно тело постоянно падает на другое и в то же время постоянно от него удаляется. С формальной точки зрения—неразрешимое противоречие, порочный круг; но этот „порочный“ круг в жизни разрешается в... „диалектический“ эллипсис, по которому первое тело движется вокруг второго. „Меновой процесс товаров заключает в себе противоречивые и друг друга исключающие отношения. Развитие товара не устраняет этих противоречий, но создает форму, в которой они могут двигаться“ [1]).

Тот факт, что г.г. Прокопович, Бернштейн, Франк и им подобные хотят по своему „толковать“ цитированные нами места из „Капитала“ и других работ, не обязывает нас эти места игнорировать. Боюсь, что выплескивая из ванны воду, т. Дволайцкий выплескивает вместе с нею и ребенка. Опасение быть заподозренным в эклектизме не может служить оправданием в игнорировании чрезвычайно существенной стороны учения Маркса о труде, образующем стоимость.

Резюмируем выводы, к которым мы пришли.

У Маркса имеется двоякая трактовка понятия „общественно-необходимый труд“.

Экономическая трактовка не носит случайного характера, и не только не противоречит технической, но, наоборот, дополняет ее. Без нее анализ двойственного характера труда, создающего стоимость, как труда конкретного и абстрактного, не был бы полон. Конкретный труд, охарактеризованный с качественной стороны, не был бы определен со стороны количественной.

Принятие одной только технической трактовки, не коррегированной категорией „общественной потребности“, лишает категорию стоимости ее общественного характера. Между тем как с точки зрения Маркса „создателем стоимости является именно общественный человеческий труд, а не просто труд, как технический фактор производства“.

А. Мендельсон.

---

1) К. Маркс, „Капитал“, т. I, стр. 62.

ТРИБУНА.

О I Международном Конгрессе материалистов.

Редакция журнала „Под знаменем Марксизма" обсуждает со своими ближайшими сотрудниками вопрос о созыве Международного Конгресса материалистов, вопрос, который был встречен со стороны как сотрудников, так и ряда ответственных товарищей весьма сочувственно. Мы хотим поделиться с читателями нашими соображениями по поводу поднятого редакцией вопроса, в надежде, что читатели также откликнутся на призыв редакции и примут участие в обсуждении этого важного вопроса.

Цель созыва Конгресса.

Идеалистический характер реакции нашего времени многими из наших товарищей недооценивается.

Весь нынешний „пересмотр" в лагере идеологов мелкой буржуазии идет под флагом несомненного идеализма; буржуазной же интеллигенции в этом пункте „пересматривать" ничего не приходится— она теперь уже совершенно не помнит момента своего идеалистического грехопадения: оголтелое мракобесие г.г. Франков, Карсавиных, Новгородцевых—типично для умонастроения этого слоя.

Весьма характерны для Западной Европы „шпенглеровские" мотивы, само собою разумеется насквозь идеалистические. Возрождение интереса к Канту, стремление использовать естественно-научные открытия в своих идеалистических целях—на предмет преодоления материализма и борьбы с ним—очень характерны: шум вокруг теории относительности, электронной теории строения атомов, проблемы эволюции и дарвинизма—всего лучше иллюстрируют силу идеалистической реакции и ее тенденции.

Что касается нашей отечественной „науки", то она сама собственной рукой уничтожает свои завоевания (Берг, Ферсман, Вернадский и т. д.).

Весь этот идеалистический поход становится значительно опаснее вследствие нашего весьма большого безразличия насчет материализма. В нашей партии, имеющей славные материалистические традиции (Плеханов, Ленин и др.), за последнее время замечается маски-

рованное просачивание с одной стороны богдановщины, с другой—бестолкового отрицания нужды в философии, в материализме, так сказать—головотяпства. Что касается до западно-европейских коммунистических партий, то на-ряду с очень широко распространенным равнодушием к теории, в частности и особенно к философии, там замечается значительное влияние идеализма на верхи партии в виде махизма, учения Авенариуса и т. д.

Цель I-го Международного Конгресса материалистов прежде всего организовать силы материализма для борьбы с идеалистической реакцией; что он будет иметь огромное агитационное значение для рабочих масс, вызывая в них интерес к материализму, особенно у молодежи—это не подлежит никакому сомнению.

Состав.

Кого же думают созвать на этот Конгресс?

Кого понимают инициаторы под словом материалисты?

Мы думаем, что следует придерживаться знаменитого определения Ф. Энгельса[1]),—тогда и вопрос о составе станет совершенно ясным. Следует созвать ортодоксальных марксистов, естествоиспытателей, физиков, химиков, психологов, философов и социологов, стоящих на точке зрения материализма. Впрочем, философы и социологи материалисты за весьма незначительными исключениями опять-таки принадлежат к лагерю марксистов, хотя нередко и так называемых (наприм. меньшевики, члены организации „Единство“ и др.).

Порядок дня.

Занятия Конгресса могут протекать либо по единому порядку дня, либо секционно по отраслям. Полагаем, что вопрос о секционных занятиях можно разрешить после, а единый порядок дня необходимо выработать теперь; при чем, выставляя вопросы в порядок дня, следует помнить о разнородном составе Конгресса.

Редакция предложила для обсуждения предварительный порядок дня из следующих вопросов:

1) Новейшие успехи физики и химии и атомистическая теория.
2) Теория относительности и материализм.
3) Шпенглер и шпенглеризм в Зап. Европе.
4) Задачи широкой пропаганды материализма.

Предлагают ряд пунктов, имеющих слишком частный характер,—из таких предложений имеет большой интерес лишь вопрос:

---

[1]) Вот это определение: „Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей, философии является вопрос об отношении мышления к бытию... Те (философы), которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно так, или иначе признавали сотворение мира... составили лагерь идеализма. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма“ (Ф. Энгельс, „Л. Фейербах“, перев. с нем. Г. Плеханова, изд. II, Женева 1905, стр. 13).

Проблема эволюции в естественной истории (новейшие данные за и против дарвинизма, теория мутации и т. д.).

Впрочем, составление порядка дня—не из самых больших затруднений. Для составления окончательного порядка дня редакция проектирует созвать авторитетное совещание при редакции, которому и поручит выработку порядка дня.

Участники и их приглашение.

Ввиду того, что Конгресс будет состоять из разнородных элементов и порядок созыва участников не может быть одинаков. Пролетарские организации должны иметь право представительства в то время как ученые и деятели науки должны быть приглашены персонально по списку, выработанному совещанием. Местом созыва I-го Конгресса должна быть, конечно, Москва.

Конгресс имеет гигантское значение—в этом вряд ли кто будет сомневаться. И именно поэтому мы не хотим долго занимать страницы журнала для пропаганды идеи созыва его. Вместо этого считаем очень полезным, если товарищи читатели нашего журнала в возможно короткий срок отзовутся на это предложение редакции, отвечая приблизительно на следующие вопросы:

1) Права ли редакция в своем предложении созвать всех материалистов?

2) Какие вопросы надлежало бы выдвинуть в порядок дня Конгресса?

3) Кого именно из материалистов следует пригласит на Конгресс?

Нам кажется, что всестороннее и широкое обсуждение вопроса, выдвинутого редакцией журнала, необходимо, и именно при горячем участии читателей, и полагаю также, что редакция даст читателям возможность на страницах журнала высказывать свои соображения.

А. Тев.

По одному частному вопросу.

Мне хочется воспользоваться любезностью редакции „Трибуны“ и побеседовать с товарищами читателями по одному не лишенному известного общего интереса частному вопросу.

„Московский Рабочий“ выпустил знаменитое сочинение Ф. Энгельса „Анти-Дюринг“. Издание это, несмотря на обманчивое примечание на титульном листе „исправленное и проверенное по подлиннику издание“, представляет собою перепечатку одного из существовавших до сего переводов, при чем сохранены ужасные, местами совершенно непонятные обороты переводчика, терминологическая путаница и непопулярность языка.

В свое оправдание редакция в предисловии пишет: „Существующие переводы „Анти-Дюринга“ на русском языке более или менее неудовлетворительны. Неудовлетворителен перевод и настоящего издания. Редакция предприняла переговоры с настоящими переводчиками о новом переводе „Анти-Дюринга“ на русский язык. Дело с новым переводом несколько затягивалось, тогда как со стороны партийных организаций пред'являлись все более категорические и настойчивые требования о срочном издании книги „Анти-Дюринг“. Редакция остановилась на решении перепечатать лучшие из имеющихся переводов „Анти-Дюринга“, не отказываясь от плана дать в будущем новый перевод“.

В праве ли была редакция поступать таким образом? Само собою разумеется, нет. Прежде всего потому, что, отпечатав в огромном количестве (тираж 10.000) экземпляров, редакция на долго отодвинула осуществление плана „дать новый перевод“, а, ведь, прямо стыдно признаться, что в конце пятого года советской революции лучшую, классическую работу одного из основоположников научного социализма мы не „успели“ по-человечески перевести на русский язык.

Да и кроме того, если года три тому назад Госиздат переиздавал плохие переводы и мы выражали большое недовольство, то теперь такое деяние прямо равносильно преступлению. Ведь московским товарищам ничего не стоило организовать срочный перевод, ведь объявление о подготовке „Анти-Дюринга“ и издании помещено на обложке первых же изданий Московского Комитета. С тех пор прошел с лишним год! Неужели за год нельзя было организовать новый перевод издания?

Теперь, когда уже почти все классические труды марксизма переизданы (конечно, в неисправленном виде), и первый голод, следовательно, утолен, всякое новое издание классических трудов марксизма должно быть вновь проверено, снабжено необходимыми примечаниями, снабжено справочным аппаратом.

Отчего это буржуазия так любовно относится к своим классикам, а в пролетарском государстве мы не можем допустить даже роскошь приличного издания своих классиков?

Читатель.

Запрос редакции „Библиот. коммун.“, издаваемой „Моск. раб.“

На днях „Рабочая Москва“ известила, что издательство „Московский рабочий“ готовит к изданию популярный очерк по истории философии Форлендера.

Форлендер—неокантианец. Известное дело, и его популярная история насквозь пропитана идеализмом. Форлендер никогда не слыл за особо талантливого философа, его „История“ носит на себе все следы ограниченной посредственности, как и все его „труды“.

Германская соц.-дем. (Шейдемановского толка) поручила ему руководство философским отделом своего научного органа—„Neue Zeit“. Это объясняется тем, что ограниченный Форлендер оказался под стать партии филистеров и его неокантианский идеализм оказался как раз по пути отхода этой партии мелкой буржуазии от идеологии пролетариата.

Но чтобы коммунистическая партия—партия ортодоксального материализма—канонизировала Форлендера—это чрезвычайно ново!

Не только Форлендера,—по нашему глубокому убеждению нельзя канонизировать—издавать от имени партийного издательства—даже лучшие труды бывших марксистов. Следует помнить, что ренегаты и оппортунисты всех времен бывали и теперь являются самыми злейшими врагами того мировоззрения и учения, которое они предавали. Может ли ренегат марксизма написать книгу, по которой рабочий мог бы научиться марксизму или материализму? Само собой разумеется нет. Тем более Форлендеры, которые плохи одним тем, что оказались по пути отхода мелко-буржуазной социал-демократии от марксизма.

Говорят, будет приложено предисловие, составленное ортодоксальном марксистом. Но маленькое предисловие все равно не сумеет нейтрализовать вредные стороны „труда“ Форлендера, а большого предисловия оно не достойно.

Уж если пришла охота издавать буржуазных историков философии, то имеются несравненно талантливее написанные истории, которые свободно можно было-бы издать. От талантливых трудов даже враждебных нам авторов значительно больше пользы, чем от посредственных писаний филистеров, плетущихся в хвосте у врагов.

Материалист.

БИБЛИОГРАФИЯ.

Популярно-научная литература о принципе относительности.

1. А. Эйнштейн. Геометрия и опыт. Научное книгоиздательство. П. 1922 г., стр. 28.
2. А. Эйнштейн. О специальной и общей теории относительности. Перевод с 5-го немецкого издания С. Вавилова под ред. Афанасьева. Научное книгоиздательство. Петроград 1921 г., стр. 110.
3. П. Ленар. О принципе относительности, эфире и тяготении (критика теории относительности). Перевод Г на с 3-го немецк. издания под ред. проф. А. К. Тимирязева. Гос. Изд. Моск. 1922, стр. 57.
4. А. Ферсман. Время. Изд-тво „Время". Петр. 1922 г., стр. 71.
5. А. Ферсман. Пути к науке будущего. Научное химико-техническое изд-тво. Петр. 1922 г., стр. 51.
6. И. Леман. Теория относительности. Перев. Румера. К-во „Работник просвещения". М. 1922 г., стр. 48.
7. П. Лазарев*). Физические основания принципа относительности. Изд-тво „Северные дни". М. 1922 г., стр. 85.
8. С. Лифшиц. Принцип относительности Эйнштейна. Из-во „Печатник". М., стр. 36.
9. Б. Дюшен. Теория относительности Эйнштейна Всеукраинское Госуд. Изд-тво. 1922 г., стр. 68.

В цитированной выше брошюре, достойной самого серьезного внимания ученых, Ленар говорит: „Нецелесообразно преподносить широкой публике одностороннее изложение принципа относительности в популярных брошюрах и докладах. Едва ли можно устранить при этом подозрение в умышленном характере такой односторонности ради пущей сенсации, которую она вызывает. Это факт, достойный сожаления. Но он, тем не менее, имеет место, и было бы нездоровым и, в качестве такового, конечно, еще более прискорбным признаком, если бы он не встречал противодействия". И далее: „Было

---

[1]) В указанной брошюре, не упомянуто в ее заглавии, что в ней содержатся, кроме статьи Лазарева, также еще статьи Пуанкаре „Новая механика" и М. Планка „Отношение физических теорий друг к другу".

бы правильнее или знакомить широкую публику на-ряду с достижениями теории, также и с вызываемыми ею сомнениями, чтобы таким образом показать ей всю серьезность исследуемых вопросов, или же вовсе ей ничего не сообщать".

К этим словам нужно отнестись с тем большим вниманием, что, во-первых, принципу относительности суждено было сделаться и в России одним из модных, наиболее широко проникнувших в различные слои населения, новых веяний в науке, доказательством чего служит хотя бы и далеко не полный приведенный выше список брошюр, обсуждающих принцип относительности; во-вторых, слова Ленара, как ученого, очень ценны, как предостережение против „умышленного характера односторонности" изложения принципа относительности, имеющего место в приведенных выше брошюрах, в том числе и вполне российских по происхождению.

Характер односторонности изложения принципа относительности интересен как подтверждение уже давно подмеченного историками факта, что хотя буржуазия в период выхода на экономическую и политическую арену, в эпоху Великой Французской революции, шла под флагом материализма, иррелигиозности и рационализма, серьезные угрозы ее власти со стороны пролетариата в дальнейшем все более и более бросали ее в объятия идеализма и в союз с религией.

В переживаемую нами эпоху развала капитализма и перехода власти к пролетариату, отмеченный процесс дошел до своего крайнего предела и сказался даже в области точных наук, при чем и здесь (и это очень важно отметить) буржуазия в лице, защищающих ее интересы, ученых встала поперек прогресса, именно, прогресса науки. Создалось такое положение, что как рамки капиталистического строя оказались тесными для нарождающихся внутри него новых форм производства, так и новые факты и дальнейший рост науки требуют как изменений в основных принципах науки, так и во всей ее организации. А это уже революция и буржуазия не может не противиться ей.

Несомненно, что принцип относительности возник в связи с таким перерастанием содержания науки ее старых форм и пытается разорвать их, т.-е. является своего рода революцией в науке, и интересно, что буржуазными учеными как бы делается все, чтобы затемнить истинный смысл происходящего изменения в науке и как бы затормозить его.

В дальнейшем с этой точки зрения и будут рассмотрены перечисленные брошюры, при чем будет обращено внимание лишь на общий философский подход различных авторов к проблеме.

Что же касается различных трактовок принципа относительности по существу, то, хотя это и чрезвычайно интересно, так как задева-

ет самую глубь теорий познания и отдельных точных наук, здесь критического рассмотрения этих трактовок сделано быть не может ввиду обширности и специальности вопроса.

Общему изложению принципа относительности посвящена рецензия проф. А. К. Тимирязева в №№ 1 и 2 журнала „Под Знаменем Марксизма“, куда и отсылаем интересующихся читателей.

Для того, чтобы понять возникновение принципа относительности, нужно вспомнить, что главнейшим объяснением фактов природы наука имеет механистическое объяснение: сведение всяческих явлений к движению материи (или электричества, как теперь),—вот, что занимало и занимает науку с древнейших пор. И нужно сказать, что более чем в каком-либо другом направлении наука достигла в этом направлении наилучших результатов. Достаточно указать на вполне успешные попытки последнего времени объяснить механистически строение атома материи, чтобы дать пример такого положения.

Но ведь механика зиждется на выводах (наиболее кратко выраженных Ньютоном в его „Законах“), сделанных из опыта еще в конце XVII-го века! Два века отделяют современную науку от закладки основ ее, и в эти два века произошло колоссальное развитие техники и науки! Естественно, казалось бы, счесть, что примитивные опыты (примитивность их обусловливалась примитивностью тогдашней научной техники) Ньютона, Галилея и пр. творцов основ современной науки должны были бы подвергнуться экспериментальному пересмотру, а выводы из этих опытов—критическому разбору. Такая критика производилась много раз, и одним, вероятно, из известнейших авторов по этому вопросу является Э. Мах с его „Механикой“ (есть русский перевод).

Однако самым поразительным в истории принципа относительности является то, что он, претендуя на принципиальное устранение законов Ньютона, не возник из такого критического взгляда на основы механики, заложенные Ньютоном, и пр.

Наоборот, наука в лице ее ученых верила в абсолютность законов Ньютона и с почти религиозным почтением развешивала и развешивает по аудиториям таблицы с его тремя законами.

Нужен был двадцатипятилетний период неудачных опытов Майкельсона и других ученых, чтобы обратить серьезное внимание ученого мира на несоответствие законов Ньютона (по крайней мере в том виде, в каком они прилагаются к объяснению опытов Майкельсона и др.) фактам. Но каким же путем пошла наука, т.-е. современные ученые, при этом? Пожалуй, без преувеличения можно сказать что тут началась трагедия буржуазной науки. Ни экспериментальная поверка, пользуясь современной научной техникой, законов Ньютона и законов механики, ни серьезная критика их были ответом на не-

удачу опытов Майкельсона и др.! Наоборот, чисто научный экспериментаторский подход к об'яснению (пусть неверному!) результатов опыта Майкельсона, данный Лоренцом и Фицжеральдом, ни другие попытки об'яснения их в таком же направлении не приобрели себе симпатии. Наоборот, приобрела симпатию подавляющего большинства ученых попытка об'яснить эти результаты, данная А. Эйнштейном. И та позиция, которую занял при этом в теоретико-познавательном отношении Эйнштейн, заставляет нас сделать изложенный выше вывод о кризисе буржуазной науки.

А. Эйнштейн—видный теоретик, мыслитель. Но каков его принципиальный подход к вопросу? Теоретико-познавательные взгляды Эйнштейна лучше всего определяются по брошюре „Геометрия и опыт“, посвященной выяснению допустимости применения общей теорией относительности Не-Эвклидовой геометрии к об'яснению фактов действительности.

Для обоснования этого применения Не-Эвклидовой геометрии Эйнштейн старается доказать следующее положение: **Из всех мыслимых геометрий для об'яснения фактов действительности должна быть взята та геометрия, которая в общей системе геометрических и физических законов лучше согласуется с этой действительностью** (формулировка моя. *А. М.*).

Если с таким положением в общем и можно согласиться, то путь, который избирает для решения его Эйнштейн, одобрить никак нельзя. А путь Эйнштейна таков: Прежде всего он задается вопросом о том, почему „положения математики абсолютно верны и неоспоримы, в то время как положения других наук до известной степени спорны и всегда существует опасность их опровержения новыми открытиями“. И отвечает: „положения Математики покоятся не на действительных об'ектах, а исключительно на об'ектах нашего воображения“; „поскольку положения Математики относятся к действительности, постольку они не верны; и они верны только постольку, поскольку они не относятся к действительности“.

Ответ хотя и парадоксален, но ясен! Итак, как замечает сам Эйнштейн, „математика является произведением только человеческой мысли, независимо от всякого опыта“.

Но как Эйнштейну удается разлучить математику и действительность и возвести первую в звание „божественной“, непогрешимой истины? Этого можно достичь, заявляет Эйнштейн, только при помощи того направления в математике, которое известно под именем „Аксиоматики“. Согласно Аксиоматике, только логически-формальное составляет предмет Математики. Аксиомы Математики—свободные создания человеческого духа.

„Все остальные геометрические положения суть логические следствия аксиом, связанных с миром **только** (курсив мой. *А. М.*) общностью терминов".

Совершив такую вивисекцию, Эйнштейн заявляет: „Такое представление аксиом, вводимое в современной Аксиоматике, очищает Математику от всех не относящихся к ней элементов (т.-е. от всего мира явлений. *А. М.*) и устраняет (хорошее устранение?! *А. М.*) тот мистический туман, который прежде окутывал основания Математики".

Но как же Эйнштейн, после того, как он порвал связь математики с действительностью, находит путь к последней? Для него самого „ясно, что, основываясь на системе понятий Аксиоматической Геометрии, мы не можем иметь никакого суждения о взаимном соотношении тех существующих в действительности предметов, которые мы желаем назвать практически-твердыми телами. Для такого суждения,—отвечает Эйнштейн,—нужно лишить Геометрию ее только логически-формального характера, **подчинив пустым схематическим понятиям Аксиоматической Геометрии живые объекты действительности (переживания)**" (курсив мой. *А. М.*).

Такую геометрию, дополненную живыми объектами действительности (переживаниями), Эйнштейн называет **Практической Геометрией** и считает возможным проверять ее экспериментально.

Однако „живая действительность" не настолько податлива, чтобы подчиняться любой системе пустых схематических понятий той или иной Аксиоматической Геометрии. „Вопрос о том,—говорит Эйнштейн,—как следует строить эту непрерывность—по Эвклидовой ли схеме, или по общей схеме Римана, или по какой-нибудь еще иной схеме—исключительно чисто-физический вопрос о целесообразности выбора тех или иных условий—ответ на него может дать только опыт".

Спасибо и за это! Этим Эйнштейн, как он и сам отмечает, отличается от Пуанкаре, отвергающего возможность рассматривать практически-твердое тело, как тело геометрическое, и тем самым сводить геометрию до физической науки, рассматривать ее „просто как самую древнюю ветвь физики",—как заявляет сам Эйнштейн.

Итак, Эйнштейн приходит к решению положения, выставленного нами в начале рассмотрения брошюры Эйнштейна („Геом. и Опыт"), путем возведения всех геометрий в звание абсолютных истин и последующим подчинением живой действительности тому или другому из этих абсолютов. Та комбинация, в которой подчинение действительности осуществляется наиполнейшим образом, и есть указание перста божия для применения данной системы пустых схематических понятий данной геометрии в качестве практической.

Но какое значение такой теоретико-познавательный подход Эйнштейна к чисто геометрической проблеме имеет для решения им вопросов, затрагиваемых принципом относительности? Ответ дает сам Эйнштейн на стр. 8 брошюры „Геометрия и Опыт".

Он говорит: „Я придаю особое значение такому пониманию Геометрии—**без него мне бы не удалось создать Теорию Относительности!**" (курсив мой. *А. М.*).

Это замечание чрезвычайно ценно для всех, желающих критически разобраться в Теории Относительности с теоретико-познавательной стороны. Только имея в руках брошюру „Геометрия и Опыт", мы можем вполне понять общедоступное изложение специальной и общей теории относительности во второй брошюре Эйнштейна.

Если в предыдущих цитатах была выяснена точка зрения Эйнштейна на теорию познания в применении к геометрическим проблемам, то следующие два места в рассматриваемой брошюре („Геом. и Опыт") дают исчерпывающее освещение отношения его к проблемам физическим. В одном месте Эйнштейн говорит: „Геометрия (Г) ничего не говорит о соотношении действительных предметов; и только Геометрия вместе с совокупностью физических законов (Ф) описывает это соотношение. Выражаясь символически, мы можем сказать, что поверке опыта подлежит только сумма (Г)+(Ф). Таким образом в действительности можно по произволу выбрать как (Г), так и отдельные части (Ф); все эти законы являются условными. Для избежания противоречий необходимо только оставшиеся части (Ф) выбрать так, чтобы не получалось противоречия. При таком представлении, с точки зрения теории познания, Аксиоматическая Геометрия является равноценной с возведенной до степени условности частью законов природы". Такими словами Эйнштейн в сущности излагает взгляд Пуанкаре; но уже из предыдущего видно, что это является и взглядом Эйнштейна, и действительно последний заявляет: „Мне кажется, что с принципиальной точки зрения (sub specie aeterni) такое воззрение Пуанкаре совершенно правильно".

В другом месте эту точку зрения Эйнштейн излагает прямо от собственного имени; он говорит: „Геометрическо-физическая теория как таковая необходимым образом совершенно не наглядна; она представляет собою исключительно систему определений. Но эти определения необходимы, чтобы установить мысленно связь множества действительных или воображаемых, действующих на наши чувства событий. Сделать теорию „наглядной"—это значит представить себе все события полностью в том порядке, в котором их располагает теория.

Примером такого построения и является теория относительности. В ней Эйнштейн из небольшого числа принципов и определений

строит свою геометрическо-физическую систему теории относительности, затем „подчиняет“ ей живую действительность, т.-е. представляет себе все события в том порядке, в котором располагает их теория, и затем все это здание предоставляет экспериментальной поверке со стороны соответствия одних частей другим.

Таков теоретико-познавательный подход Эйнштейна к решению затрагиваемых теорий относительности проблем. Эйнштейн стоит на точке зрения идеалистической философии: для него существует мир идей—„свободных созданий человеческого духа“ „независимо от всякого опыта“ (это дает нам право и теорию относительности рассматривать, как свободное создание Эйнштейновского духа), мир явлений для него приравнивается к миру переживаний. Из ряда свободно-созданных систем определений и теорем Эйнштейн выбирает ту, которая наиболее полно согласуется с миром явлений — переживаний.

Если с точки зрения теоретико-познавательной Эйнштейновскую теорию и можно рассматривать, как свободное создание его собственного духа, то проблемы, затрагиваемые теорией относительности, являются самыми коренными для науки и к решению их издавна подходили различные ученые и, Эйнштейнов подход есть лишь один из эпизодов в цепи развития науки. То обстоятельство, что именно теория относительности Эйнштейна заслужила столь значительного внимания, покоится не только на том, что Эйнштейн сам глубокий и серьезный мыслитель, великолепный математик и проч., но и на указанной выше особенности переживаемой эпохи.

Поэтому изложение принципа относительности, затрагивая в сущности „все и вся“, дает авторам различных брошюр говорить и высказывать все, что их более всего волнует и интересует, хотя бы это и не имело бы никакого отношения к теории относительности, как научной, физической теории. „У кого что болит, тот о том и говорит,“— гласит пословица.

Если Эйнштейн в соответствии со складом его ума остается в высотах философских и математических отвлеченностей, то его популяризаторам выпадает на долю конкретизировать „выводы“ из теории относительности и характер и содержание этих „выводов“ чрезвычайно поучительны.

Так проф. С. Я. Лифшиц в лекции, прочитанной на объединенном заседании всех научных студенческих кружков Московского университета, в конце приведенной выше брошюры, делает такой „философский вывод“ из принципа относительности. „Мир, в котором мы живем и который мы мыслим, есть конечное пространство четырех измерений. В качестве такового он лишен всяких атрибутов абсолютного и полон реальностей, которые в то же время относительны и

иллюзорны... Принцип относительности в этом смысле примиряет материализм с идеализмом. Оставляя в силе представления классической механики и физики, подтверждая возможность сведения всех явлений существующего мира к движению материи (или электричества, что одно и то же), принцип относительности утверждает за такими представлениями конкретный и определенный смысл только в пределах ограниченного, физического образа (системы с равномерным и определенным движением). Но как только мы начинаем мыслить в пределах всей вселенной, включающей в себе и мое сознание как его составную часть, материалистическая концепция теряет всю свою четкость и определенность. Другими словами, глубочайшие требования нашего духа, продуманные до конца, не приемлют материализма в его прежней классической форме или приемлют его в таком виде, что требуют пересмотра его основного базиса—адэкватной реальности материи".

Итак, проф. С. Я. Лифшицу выпало на долю в связи с принципом относительности высказать выводы из „глубочайшего требования нашего духа", т.-е. желание во что бы то ни стало или пересмотреть основы материализма, или отвергнуть в целом материалистическую концепцию. Конечно, никакого примирения идеализма с материализмом не получается, что вполне ясно из строго выдержанной в основах идеалистической позиции самого творца теории относительности Эйнштейна.

В том же духе делает „выводы" автор другой брошюры Б. Дюшен. Он пишет: „Признание времени относительной величиной, зависящей от скорости движения, обязательно влечет за собой признание иллюзорности и условности существования нашего мира... Мир такой, каким мы его видим, существует только в нашем сознании". И далее: „Материя... становится иллюзией, теряет свои, привычные для нас свойства. Мы не можем утверждать, что в пространстве, совпадающем с нашим миром, не существует других миров, столь же реальных (?!), как для нас реален наш мир, но имеющих другое время в связи с состоянием своего относительного движения"! и т. д.

Итак здесь уже имеем пример, как принцип относительности доводит прямо до приятия, если хотите, кабалистики, спиритизма и всего прочего. Удивительно, что у Дюшена его сногсшибательные выводы (которыми полна его брошюра) сочетаются с якобы революционным подходом к делу. В начале своей брошюры он говорит: „В науке происходит революция" и несколько далее: „Только ограниченные умы приходят в ужас пред грандиозностью происходящего и, цепляясь за крохи знания, не способны окинуть смелым взглядом бесконечность мироздания. Вперед! Всегда вперед! — вот самый плодотворный лозунг научной мысли".

И после такой трескотни следует „разговор“ и „о предопределенности будущего и о возможности его предустановления“, и о реальности „мира прошлого“, и иллюзорности существования нашего мира и реальности неведомых нам миров и пр. и пр. И после всего этого еще Дюшен обижается и пишет: „Именно эти вопросы и вызывают главным образом споры в мире ученых, из которых многие считают предосудительной самую их постановку“!

К Дюшену вполне подходят довольно таки ядовитые слова Ленара (см. его брошюру): „Смелость естествоиспытателя, в противоположность смелости воина, не заслуживает высокой оценки потому, что отважный воин рискует своей жизнью, а смелого естествоиспытателя в случае его неудачи ждет только удобное для него снисходительное забвение. Иной раз приписываемая естествоиспытетелю „смелость“ в действительности состоит в достаточно беззастенчивой уверенности в своей безнаказанности, и это, конечно, вовсе не способствует чистоте научной литературы“.

Действительно, еще никогда за последние два столетия наука не переживала в такой степени кризиса, когда предлагают отказаться от имеющихся „крох знания“ ради пустопорожних лозунгов: „Вперед! Всегда вперед!“, выбрасываемых ради протискивания контрабандой самых антинаучных измышлений!

Поэтому, не останавливаясь далее на „выводах“ предыдущих авторов и особенно последнего, перейдем к авторам, которых нужно отнести к противоположной группе.

Критиком теории относительности и автором названной выше брошюры является достаточно известный ученый Ленар.

Как и можно ожидать, его позиция, как со стороны критики чисто научного, специального содержания теории относительности, так и со стороны теоретико-познавательной, почти диаметрально противоположна Эйнштейновской. Если Эйнштейн—идеалист, творениям духа приписывает абсолютную и самодовлеющую ценность, а мир явлений приравнивает к миру переживаний, то Ленар держится прямо противоположной точки зрения. Последний подчеркивает, в противоположность первому, что его точка зрения есть точка зрения „здравого рассудка“, и поясняет, что он под этим разумеет. „Говоря о точке зрения здравого рассудка, мы имеем в виду разум естествоиспытателя, хоть и в его первоначальной простоте, но дисциплинированный в процессе постоянного изучения во всех областях положительного знания и всегда стремящихся внести в последнее единство и возможно большую простоту. Для этого простого, или, как его можно также назвать, здравого рассудка, факты внешнего мира (курсив мой—А. М.), о которых он узнает при посредстве чувств, имеют большее значение, чем внутренние потребности“.

С этой точки зрения „обыкновенного разума, более склонного доверяться опыту материального мира, чем считаться с нуждами философии“, Ленар предпочитает при исследовании природы держаться механистической картины мира. Он считает, что величайшей заслугой науки всех времен были попытки (чем далее, тем более удающиеся) построить модель природы и, исходя из этой модели, объяснить себе наблюдаемые явления. Этот исследовательский прием (картину второго рода, как называет его Ленар), он отличает от другого приема (картина первого рода), „всецело заключающегося в одном установлении количественных отношений между наблюдаемыми величинами“.

Значение механистического об'яснения природы Ленар характеризует словами Гюйгенса, который говорит, что естествознание „сводит причины всех явлений в природе к механическим основам“, и заключает, „что мы именно так и должны поступать, или же нам придется отказываться от всякой надежды когда либо что-нибудь понять в физике.

Сам Ленар так отзывается о ценности механистического об'яснения: „картину мира второго рода я ставлю выше, чем первого“.

Исходя из такой в общем чисто материалистической позиции, Ленар ясно подходит к тем противоречиям, к которым приводит принцип относительности. Не касаясь существа делаемых им возражений, для чего отошлем читателей непосредственно к брошюре Ленара, укажем следующие общего характера возражения, делаемые там: Он считает, что обобщенный принцип относительности является „попыткой искусственным путем примирить теорию с внешним миром и должна быть по справедливости признана недопустимой“, и заключает: „Но нельзя не согласиться, что вкус к логическим трудностям, не вызываемым природой вещей, надо признать противоестественным“ и т. д.

Отдавая должное успехам теории Эйнштейна, Ленар так обобщает свои выводы о ней: „Принцип относительности представляет собою возможно, принцип, имеющий большую практическую ценность, но не такой, на котором можно было бы построить новое мировоззрение, или который был бы призван разом упразднить испытанные, но несколько иначе идущие пути исследования природы, в то время как сам он дает новый, в данный момент весьма оспариваемый, путь“.

Во всех предыдущих брошюрах принцип относительности рассматривается независимо от исторического момента, переживаемого наукой, и от исторического положения работ Эйнштейна в долгой цепи работ, затрагивающих те же вопросы, что и Эйнштейн. И от этого только труднее делается оценить истинное значение работ Эйнштейна и легче делается их переоценка.

Менее всего в этом можно, однако, упрекнуть Ленара. Он, стоя на точке зрения здравого рассудка естествоиспытателя, придающего

большую ценность фактам внешнего мира, чем построениям разума, естественно никак не забывает множества возникавших в историческом ходе развития науки различных гипотез и теорий и их большую или меньшую недолговечность. В этом отношении история науки дает прямо таки противоположный вывод, чем склонен делать и и делает Эйнштейн: для него абсолютную достоверность имеют лишь свободные творения нашего духа, и они, эти творения, лишь по стольку недостоверны, поскольку относятся к действительности. Совершенно правильно говорит Ленар, когда он отмечает: „чем „смелее“ проявляет себя какой-либо естествоиспытатель, тем больше мест в опубликованных им работах оказывается, по общему правилу, недолговечными.

Можно привести немало тому примеров из старого и нового времени (особенно из последнего)“. В брошюре Ленар неоднократно такие примеры из истории науки и приводит. В частности он указывает к каким тормозам в развитии науки может привести пренебрежение к построению модели мира (картины второго рода), и в качестве примера берет Максвеллево предостережение против принятия электричества, несомненно, затормозившее открытие электронов.

Историческая точка зрения особенно необходима при рассмотрении теории относительности потому, что непосредственно из принципиальных взглядов Эйнштейна на теорию познания вытекает признание относительности всякого развития и прогресса. По Эйнштейну центр тяжести от фактов внешнего мира переходит к области свободных творений духа, абсолютно достоверных.

Эти системы аксиом и теорем могут быть построены весьма различно и при том будут удовлетворять фактам действительности. Таким образом однозначного решения получено быть не может. Этим отвергается обычный взгляд, что факты природы требуют однозначного их выражения в той или иной теории.

Попыткой исторического в некотором отношении подхода к вопросам принципа относительности являются брошюры Ферсмана, при чем в последней из перечисленных выше, указанный автор затрагиваемые вопросы прямо связывает с „путями науки будущего“, т.-е. становится на самую общую историческую точку зрения. Положительные результаты этого немедленно сказываются.

Как ни увлекается Ферсман различными совершенно фантастическими выводами из принципа относительности вроде возможности полета в ядре со скоростью 200—250 тысяч километров в секунду и проч., как ни переоценивает он роль науки, как фактора в развитии человечества („светлое торжество науки, победные пути человеческого духа, путь торжествующего слияния народов под все растущею мощью научной интернациональной организации“ и пр. и пр.) исторический

подход к вопросу заставляет его оставаться на почве „чистого положительного знания, победы опыта и реального исследования мира".

Так в вопросе о времени он центр тяжести внимания обращает на реальное овладение временем человеком в процессе исторического развития науки. Он отмечает, насколько подвинулась наука в определении времени методами астрономическими, геофизическими, геологическими, радиометрическими, геохимическими и пр.

В то же время вопрос об ускорении или замедлении сознаваемого нами времени он ставит на чисто эмпирическую почву. Он говорит „Если наше сознание ощущает время еще непонятными нам физическими реакциями, то, может быть, действительно их можно сравнить с самим хронометром, и изменения в колебании хронометра будут ощущаться организмом в том же направлении. Мы не имеем, однако до сих пор биологических данных для суждения по этому вопросу",— вполне осторожно добавляет Ферсман.

С такой же точки зрения он подходит и к вопросу о пространстве и отмечает успехи авиации, радиотелеграфии и пр. в победе над пространством. Он правильно отмечает, что колоссальные завоевания человеческой техники в этой области приводят к новым совершенно неожиданным возможностям и горизонтам.

Самым интересным в брошюре Ферсмана („Пути к науке будущего") является то, что он новейшие течения науки и в том числе особенно принцип относительности ставит в связь с общим историческим ходом развития человеческого общества, науки и техники.

Любопытно, что Ферсман признает, что „время кустарной работы (в науке—А. М.) прошло, время индивидуальных порывов, разбросанной, бессистемной научной литературы, хаотической методики". И делает вывод: „Строя великую науку, как самостоятельную силу государственной власти, человечество должно подумать и о *формах ее организации*". И видит путь науки будущего: „путь торжествующего слияния народов под все растущею мощью научной интернациональной организации!.."

Заканчивая на этом обзор брошюр по принципу относительности мы видим, что в этом вопросе, как в капле воды, преломились все черты переживаемой нами эпохи. Тут и борьба идеализма с материализмом и несомненные факты коренных изменений, происходящих в науке и являющихся отголоском других более могущественных переворотов, тут и новые формы организации науки, ведущие ее к интернационализму и т. д.

Всем глубоко интересующимся переживаемыми наукой течениями нельзя обойти принципа относительности. Однако необходимо отметить, что область затрагиваемых им вопросов отвлеченней-

шая и чрезвычайно трудна и требует от читателя самой серьезной подготовки.

Первая из перечисленных брошюр ценна, как уже указано, теоретико-познавательным обоснованием взглядов Эйнштейна.

Вторая—характеризуется блестящим изложением и почти безукоризненно логически стройным изложением.

Брошюра Ленара—единственная (кажется) на русском языке, посвященная критике принципа относительности, и ознакомление с ней нужно особенно рекомендовать.

Брошюра Лемана наиболее легко и сравнительно безупречно изложена и может быть рекомендована всем, кто совершенно не обладает и теми познаниями математики, которые требуются другими брошюрами.

Брошюра Лазарева изложена весьма осторожно в смысле выводов из принципа относительности и несколько суховата.

Брошюра Дюшена наиболее путаная, как отчасти признает и сам автор ее, и поэтому едва ли может быть рекомендована для первоначального ознакомления с принципом относительности, что вообще едва ли можно сделать иначе, как по собственным работам Эйнштейна.

А. А. Максимов

Г. В. Плеханов. „В защиту революционного марксизма".—Сб. статей. Московск. Отд. Гос. Изд. М. 1922, стр. VIII+160.

Сборник состоит из трех статей:

1) Г-н П. Струве в роли критика Марксовой теории общественного развития (статьи I, II, III).

2) Kant против Канта или духовное завещание г. Бернштейна.

3) Предисловие [1]) к русскому переводу Коммунистического Манифеста.

Две первых статьи перепечатаны из сборника статей „Критика наших критиков" и уже с первого взгляда ясно, что, выдернутые из законченного сборника, они значительно потеряли и производят впечатление случайно собранных вместе без плана и без цели.

Что требуется от сборника статей по определенному вопросу? Прежде всего цельности и законченности всестороннего освещения вопроса. Этого то как раз и не дает реферируемый сборник.

Задача, которую надлежало разрешить редакции, была та же, что и Плеханова при составлении сборника «Критика наших критиков» — дать картину борьбы Плеханова с критиками марксизма, защиты им революционного марксизма от оппортунизма.

Врагами революционного марксизма были далеко не одни только Струве и Бернштейн. Но если бы редакция ради экономии места или по соображе-

---

[1]) В оглавлении написано „предисловие к первому изданию". Это не верно. Первое русское издание (если не считать перевод Бакунина, который вышел раньше) вышло в 1882 году с предисловием Г. В. Плеханова. „Несколько слов от переводчика", вошедшим в женевское изд. I т. с.с. Это же предисловие—написано к изданию 1900 года.

ниям наибольшей актуальности захотела ограничиться этими двумя особенно яркими и однозными врагами, то и тогда материал, представленный в сборнике, не полон и не достаточен.

На самом деле, приведенная в сборнике статья „Kant против Канта“— последняя статья Плеханова против Бернштейна (появилась впервые в „Заре“ № 2—3 XII 1901 г.). До этого у него имеется целая серия статей против Бернштейна и его соратника К. Шмидта: „Бернштейн и материализм“, „Конрад Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса“, „За что мы ему должны быть благодарны“, „Материализм или кантианство“ и „Еще раз материализм“. Читателю сборника ничего не стоит заметить, что это обстоятельство сильно отражается на статье „Kant против Канта“ хотя бы из постоянных ссылок на предшествовавшие статьи. Целый ряд вопросов рассмотрен слегка, из нежелания повторять себя. Да и кроме того, сам Бернштейн ссылается на предыдущую статью г. N (т.-е. Плеханова) [1]. Таким образом одна эта статья не даст полного представления о борьбе Плеханова с Бернштейном. Последняя статья всего менее соответствует задачам сборника. Значительно точнее и лучше сделал Д. Б.Рязанов, включив ее в сборник „Историческое подготовление научного социализма“.

Само собой разумеется, рассуждая, с точки зрения пользы сборник полезен, нужен и принесет много облегчений учащимся.

Но составитель сборника должен кроме пользы сегодняшняго дня считаться и с ценностью более длительной. С выходом „Критики наших критиков“ сборник будет совершенно обесценен и потеряет свое значение, в то время, как одновременно с реферируемым сборником вышедший сборник „Московского Рабочего“, как сборник законченный и цельный, не потеряет своей ценности даже тогда, когда выйдет Собрание сочинений Плеханова. Повторяем сейчас, пока „Кр. Н. Кр.“ — библиографическая редкость, — сборник ценен и очень нужен. Но именно только сейчас и только пока.

После этих общих замечаний еще несколько слов о содержании сборника Тов. Б. Горев в своем предисловии недурно в кратких словах очертил образ Плеханова-революционера.

„Русский большевизм“ является в значительной мере продолжением и применением на практике тех именно идей Плеханова, обоснованию которых посвящены его боевые статьи против „критиков“.

Это совершенно правильно. Руский большевизм обязан Г. В. Плеханову чрезвычайно многим. Больше того, русский большевизм во всех основных вопросах теории является единственно последовательным продолжателем традиций Плеханова-революционера. Многим такое утверждение покажется чрезвычайно смелым. Однако стоит только вдуматься серьезнее в суть вопроса, чтобы согласиться с этим. Я уж не говорю о его знаменитой речи на II с'езде, хотя она—самый яркий пример преемственной связи российского большевизма с Плехановым.

Не хочу останавливать внимание читателей и на его гениальном пророчестве о возможном разделении пролетарского движения на „гору“ и „жиронду“.

Я предлагаю взглянуть только на состояние марксистской теории: философии и социологии—и отношение к ней образовавшейся уже во всем международном рабочем движении „жиронды“.

Германская социал-демократия совершенно без прикрытий скатилась в лоно нео-кантианства и разных идеалистических сект. Форлендер—вот философское знамя германской соц.-дем. Итальянская социалистическая пар-

[1] Кстати, заметим, что в „Neue Zeit“ статья, на которую ссылается Бернштейн (помещенная в вып. 44, год 16, II)—„Бернштейн и материализм“, подписано полностью; обозначено же в „Критике наших критиков „буквою „г. N“ лишь по цензурным соображениям: редакции надлежало расшифровать эти буквы.

тия в смысле теоретическом, как и на практике, находится под исключительным давлением оппортунизма, котораго так мастерски и с такой силой шельмовал Плеханов; Австрийская соц.-дем. в лице своих крупнейших идеологов—Макса Адлера и др. находится в лапах махизма, идеалистическую суть которого с таким мастерством выявили Плеханов и Ленин.

Носителем „плехановских традиций“, представителем ортодоксального марксизма, последовательного материализма, яростным врагом оппортунизма сегодня выступает во всемирном масштабе Коммунизм, который, в конце-концов, есть не что иное, как интернациональный большевизм.

Не только российский большевизм, но и мировое коммунистическое движение сегодня является лучшим и последовательнейшим развитием плехановских традиций.

Борьба Плеханова за революционный марксизм, которая, повторяем, не полно представлена в сборнике, была борьбой вокруг тех самых проблем, которые в иной связи и в модифицированном виде теперь остро встанут перед революционным движением пролетариата.

Еще в 1898 г. Плеханов совершенно справедливо и ребром поставил вопрос: „Дело идет о том, кто кого похоронит—Бернштейн ли марксизм или марксизм Бернштейна“ в статье „Почему мы ему должны быть благодарны“—помещенная в „Sächsische Arbeiter-Zeitung“; марксизм после этого свернул шею не одному Бернштейну, но оппортунизм, как общий недуг, и по сей день продолжает ослаблять его, точить его изнутри. Суровую борьбу, которую он советовал вести с ним (вплоть до исключения из рядов партии пролетариата оппортунистов), может осуществить опять-таки лишь коммунизм, подобно Плеханову считающий, что не могут итти вместе люди имеющие принципиальные разногласия, люди, несогласные между собой по основным вопросам теории и практики.

Если своими статьями об экономизме он поставил грань между ортодоксальным марксизмом и российской разновидностью бернштейнианства, то своей этой статьей и рядом других по вопросу о борьбе Геда с Жоресом, он наметил контуры одного из существенных принципов российского социализма, перешедшего по наследству к коммунистам—я говорю о пределах разногласий, терпимых в партии.

Значение великолепной статьи против П. Струве и по сей день огромно, как прекрасный пример марксистской анти-критики на критику из буржуазно-либерального лагеря. Значительно ранее Плеханова Ленин мастерски и с большой проницательностью обнаружил под марксистской шелухой автора „Критических заметок“ самое несомненное буржуазно-либеральное нутро. Но и после этого долго г. Струве кокетничал с марксизмом. Статьи Плеханова—сокрушительный удар не только по П. Струве, но по целому направлению, назревавшему тогда в России. „Неомарксизм“,—писал Плеханов—лучшее и самое передовое выражение общих социально-политических интересов буржуазного класса, как целого. Теоретики нашей мелкой буржуазии видят дальше и судят лучше, чем дельцы-вожаки крупной. Поэтому ясно, что именно теоретикам—нашей мелкой буржуазии будет принадлежать руководящая роль в освободительном движении нашего „среднего“ класса. Мы нисколько не удивимся, если тот или другой из наших критиков дойдет в этом смысле до степеней весьма „известных“ и станет, например, во главе наших либералов“—это было написано в конце 1901 года, а уж спустя два—три года совершенно явственно вырисовался облик российского либерализма с „неомарксистами“ во главе.

Одним из кардинальных вопросов спора между ортодоксальным марксизмом и оппортунизмом всяких толков был вопрос о классовой борьбе.

Что вынудило Струве и К начать поход на ортодоксальный марксизм?

„Настоятельная психологическая потребность подорвать теоретическую основу знаменитого учения о диктатуре пролетариата и о „политическом перевороте“, необходимом для социального освобождения этого класса“; что особенно потревожило Бернштейна и его прилежных коллег начать такой бешеный поход против ортодоксии? Что выражали собой эти шумные нападки на марксизм? „Они явились естественным, неизбежным и ярким выражением его нынешних социально политических тенденций. Тенденции эти могут быть выражены в словах: сближение с передовыми слоями буржуазии“, отсюда и его признание: „классовую диктатуру надобно признать за шаг назад, за политический атавизм“...

Предисловие к „Коммунистическому Манифесту“ занимается этим вопросом. В нем Плеханов изучает происхождение и развитие идеи классовой борьбы.

На этих изысканиях мы остановимся в другой связи, сейчас же нас интересует тот элемент в этой статье, который целиком перешел в большевизм.

Что есть диктатура? „Диктатура данного класса есть господство этого класса, позволяющее ему распоряжаться организованной силой общества для защиты своих интересов и для подавления всех общественных движений, прямо или косвенно угрожающих этим интересам“.

Быть может можно добиться „социального освобождения“ пролетариата без диктатуры? Нет. „В этом обществе суще-ствуют классы. Там, где существуют классы, неизбежна классовая борьба. Там, где есть классовая борьба, необходимо и естественно стремление каждого из борющихся классов к полной победе над своим противником и к полному над ним господству“. Если вспомнить обстановку, при которой он так открыто и без обиняков защищал такой революционный взгляд—станет ясна вся заслуга Плеханова в этом деле.

Мы задержались очень долго на этом сборнике. Заканчиваем тем же, с чего начали: сборник не дает цельного представления о борьбе Плеханова с оппортунизмом.

В. Румий.

Г. В. Плеханов.—„Основные вопросы марксизма“.—Библ. комм., под ред. Д. Рязанова. Кооп. изд. „Моск. Рабоч.“ М. 1922 г. стр. 184.

„Основные вопросы марксизма“—широко распространенная работа; ее знает каждый подготовленный марксист, ее читал каждый сознательный рабочий. Если еще не имел возможности прочесть—так прочтет теперь, когда всего острее чувствуется нужда в ней. А нужда в этом труде и вообще в теоретических трудах Плеханова огромная, чему прекрасным доказательством служит частые за последнее время издания его трудов. Чем об‘ясняется такой интерес к „теории“, к вопросам философии, социологии, исторического материализма? Несомненно, такой массовый интерес имеет глубокие корни. Новая экономическая политика, переход революции к мирному строительству, возрождение капитализма—вызвали и должны были вызвать возрождение буржуазной идеологии, острая реакция буржуазной интеллигенции и мелкой буржуазии против материализма, выразившаяся в попытках возродить идеализм, усиление интереса к религии и т. д. и т. д. В этой сложной обстановке чрезвычайно трудно революционной молодежи ориентироваться и она ищет поддержки и указаний в трудах Ленина, Плеханова, Маркса и др. Но не следует думать, что процесс этот, начавшийся теперь, все время пойдет в том же направлении и тем же темпом. Совершенно несомненно, что это лишь начало и что в дальнейшем неизбежно наступит такая эпоха, когда молодежь, в попытке теоретически осмыслить великия события, перейдет от учебы к исканиям решения сложных философских проблем. Существует неверное мнение, будто такая эпоха наступает лише после катастроф,—не верно: не всякая

катастрофа приводит к таким „пересмотрам“, но и не всякий „пересмотр“ и идейная реакция для своего наступления требует „катастроф“. Достаточно, если наступает „затишье“ после великих под'емов и напряжений. И именно потому, что такая идейная реакция возможна—нам нужно быть во всеоружии.

Что является нашим оружием тут? Диалектический материализм, который следует неустанно распространять все шире и шире в массу рабочего класса—последовательный материалистический взгляд на природу и общество. Учения великих материалистов будут не менее понятны рабочим, чем учение Маркса, имя материалистов XVIII столетия, Фейербаха и др. он должен знать не хуже, чем он знает Маркса, Энгельса, Лассаля. Вспомните совет Ф. Энгельса французским рабочим о необходимости изучения „великолепный французской материалистической литературы XVIII в.“ Этим и только этим мы вырвем рабочую молодежь из лап реакционной буржуазной идеологии. Это мы можем достигнуть лишь через теоретические труды Плеханова, Лабриола, Ленина и др. ортодоксальных марксистов. В числе других трудов ортодоксального марксизма „Основные вопросы“ отличаются большой доступностью. Этот прекрасный труд Плеханова для своего понимания требует меньше подготовки, чем передовыя статьи иных из наших газет, понять которые бывает подчас очень мудрено.

Но, говоря об „Основных вопросах“, нельзя не отметить одну очень интересную перемену во взглядах Г. В. Плеханова.

„Основные вопросы“ вышли в 1908 г. После этого Плеханов много писал о тех же самых явлениях, много работал над теми же проблемами, и естественно ряд частностей подвергался критическому пересмотру.

Для нас сегодня является очень важным и существенным изменение в его взглядах на отношение Маркса к Фейербаху, на оценку Марксом философии Фейербаха.

Маркс, как известно, писал в своих тезисах: „Главный недостаток материализма—до Фейербахова включительно—состоял до сих пор в том, что он рассматривает действительность, предметный, воспринимаемый внешним чувством мир, лишь в форме объекта, или в форме с о з е р ц а н и я, а не в форме конкретной человеческой деятельности, не в форме практики, не субъективно“. По поводу этого тезиса Маркса Плеханов в „Основ. вопросах“ пишет: „Другими словами это можно выразить так: Фейербах указывает на то, что наше я познает о б ъ е к т, лишь п о д в е р г а я с ь е г о в о з д е й с т в и ю. Маркс же возражает: наше я познает объект, в о з д е й с т в у я н а н е г о с с в о е й с т о р о н ы. Мысль Маркса вполне правильна... надо признать, что гносеология Маркса по самой прямой линии происходит от гносеологии Фейербаха, или если хотите, что она собственно и есть гносеология Фейербаха, но только у г л у б л е н н а я п о с р е д с т в о м с д е л а н н о й к н е й М а р к с о м г е н и а л ь н о й п о п р а в к и“ (курсив в конце мой— В. Т.) [1]. Таким образом в этой своей работе Плеханов верен своим прежним воззрениям на этот вопрос и, как и прежде, считает обвинение, выдвинутое Марксом против философии Фейербаха правильным.

Однако, когда в 1915—1916 годах ему пришлось работать над статьей „От идеализма к материализму“ для коллективного труда „Ист. Зап. Литер. XIX в.“, он был вынужден признать, что „Маркс был неправ, когда упрекнул Фейербаха в том, что тот не понимал „практически-критической деятельности“. Она была понятна Фейербаху.“ Он теперь полагает, что „мысль о гибельном влиянии на философскую теорию разрыва ее с практической деятельностью вполне соответствует всему духу Фейербаховой философии“ и не без большого резона.

---

[1]) Осн. вопр. стр. 21—22.

Враги Плеханова всего чаще называли его фанатиком, не умеющим критически относиться к трудам Маркса и Энгельса, его всего чаще называли догматиком, однако, он за все время своей длинной марксистской деятельности давал не одну пару примеров критического отношения к „результатам, добытым его учителями“.

Большая часть брошюры посвящена разбору „марксистской методологии“, „методологического значения исторического материализма“.

И эти главы (от V)—лучшие главы брошюры; в них он формулирует законы материалистического понимания истории и на конкретных примерах целой вереницы буржуазных ученых показывает, что независимо от их желания в их исследованиях общественные явления получают материалистическое объяснение. Людвиг Нуаре, Эндрью Лэнг, Тэйлор, Гернэс, Фон-ден-Штейнен, Валлашек, А. Эспинас, А. Элевферопулос и т. д. и т. д., социология, этнография, этнология, искусство, история, история культуры—всюду наука собирает бездну материалов, в пользу материалистического объяснения общественных явлений и идеологии общества.

Но мы еще в начале отметили, что было бы бесполезно, а пожалуй и вредно заниматься изложением брошюры: ее нужно внимательно изучать. И настоящее издание чрезвычайно облегчает эту задачу своими приложениями („О скачках в природе и истории“—отрывок из брошюры Плеханова „Горе госп. Тихомирова“, „К вопросу о роли личности в истории“ и „Диалектика и логика“ – отрывок из предисловия к брош. Ф. Энгельса „Л. Фейербах“) и примечаниями самого Плеханова и редактора Д. Б. Рязанова. Примечания Плеханова были сделаны к немецкому изданию и на русский язык переведены впервые.[1]) Мы не являемся сторонником чрезмерного нагружения книги приложениями и в данном случае, например, приложение совершенно самостоятельной статьи „Роль личности в истории“ к „Основным вопросам“ пользы последней не принесло а излишне нагрузило книжку и значительно обесцветило статью: она где-то в конце книжки среди других приложений и совершенно теряется.

Повторяем мы не поклонники приложений, но в этой книжке оба отрывка (из „Предисловия“ и „Горе г. Тихомирова“) весьма удачны и многое дополняют. Сомнение берет лишь, целесообразно ли было вынести из текста отрывок о диалектике и логике.

В. Т.

С. Я. Вольфсон. Великий социалист. Краткий Очерк жизни Г. В. Плеханова. Гос. изд. Белоруссии. Минск. 1922, стр. 42

Сколько-нибудь удовлетворительной биографии основоположника марксизма и социал-демократии в России —Г. В. Плеханова еще не написано. Поэтому можно только приветствовать попытку дать нам хотя бы и «краткий очерк жизни Г. В. Плеханова», хотя в этом очерке жизнь и деятельность Г. В. и освещены недостаточно полно.

В упорной и длительной борьбе с народничеством Плеханов выступает первый в России «глашатаем идеи нового класса». Долгие годы он ведет ожесточенную борьбу со всеми видами оппортунизма и ревизионизма. Беспощадно он разоблачает противников исторического материализма, неокантианцев, анархистов, министериализм на Западе,—экономизм русских „критиков“ и ревизионистов у нас в России. Со времени первой Русской револю-

[1]) В предисловии сказано: „читатель найдет ряд новых примечаний, сделанных Плехановым для этого перевода“ очевидно, нужно понять—немецкого перевода.

ции у Плеханова и в теоретической и в практической деятельности его начались колебания. Про это автор реферируемой брошюры говорит слишком мало и то вскользь. А про уклонение Плеханова надо в его биографии рассказать. подробно Это будет лучшим исполнением его завета «честно говорить в глаза суровую правду». Это особенно необходимо для новых рабочих поколений, учащихся у Плеханова· Им хорошо надо изучить ошибки Плеханова, причинившие столько вреда делу революции. Неудачно по нашему автор излагает некоторые события конца 1917 года.

Есть в брошюре досадные опечатки (25-го ноября вместо 26-го ноября, 1899 г. вместо 1889 г. и др.) и ряд стилистических нескладностей („взгляды явились опрокидыванием", „на смену группе „О. Т." пришла... марксистская смена" и др.).

К брошюре приложен „краткий календарь жизни Г. В. Плеханова" и список литературы о нем, в котором из 115 известных автору названий указаны почему-то только 10.

А. Ф.

Проф. С. Ю. Семковский. Что такое марксизм (Маркс и Дарвин). Популярный очерк. Изд. Культ. просв. орг. „Труд". Харьков, 1922 г., стр. 48.

Брошюра обращена в первую очередь „к мыслящим студентам, рабочим, к новому студенчеству и к армии учительства", а также к тем, кто относится к марксизму равнодушно или враждебно на основании карикатурных суждений его противников.

Научные основы марксизма до сих пор остаются мало известными широким слоям рабочих масс, вследствие отсутствия популярной литературы.

Нам нужна материалистическая литература, способная проникать в толщи масс, и быть там понятой.

Брошюра Семковского удовлетворяет этим требованиям. В ней простым языком рассказаны основные положения марксизма и дарвинизма и установлена связь между научными открытиями Маркса и Дарвина.

До Дарвина в область научного познания входила только мертвая природа. Дарвин ввел живую природу в общую цепь естественной закономерности явлений, вскрыв силы, толкающие вперед развитие органического мира. Но он остановился на том пункте, когда первобытный человек выделился из животного царства. Маркс завершил дело, начатое Дарвином, тем, что открыл закон исторического развития человеческого общества и сделал историю наукой.

Маркс завершил дело создания цельного научного мировоззрения, обнимающего собой мертвую природу, органическую жизнь и жизнь человека. Наука заступила место „божества" во всех областях человеческого познания.

Брошюра может служить руководством для первоначального знакомства с марксизмом; написана простым языком; снабжена несколькими приложениями: Предисловие к Критике политической экономии Маркса, Речь Ф. Энгельса над гробом Карла Маркса, и указатель литературы по затронутым в брошюре вопросам.

Мы рекомендуем ее для широкого массового читателя.

А. А.

Клара Цеткин—К. Маркс и дело его жизни. Перевод с немецкого Кошевича под редакцией и с предисловием В. Адоратского. Издание Госиздата 1922 г. 79 стр.

Брошюра Клары Цеткин представляет собой ряд лекций, читанных ею в городах Рейнской провинции в 1913 г. по поводу 30-летия со дня смерти К. Маркса (Маркс умер в 1883 г.).

Первые главы этой небольшой брошюры К. Цеткин посвящены началу деятельности Карла Маркса. На нескольких страницах перед читателем развертывается, правда сжатая, но удивительно ясная картина роста и развития будущего основоположника научнаго социализма.

Глава, посвященная изложению сущности научного социализма, читается с неослабным интересом.

Четко, удивительно ясно и просто изложены основы научного социализма. С мастерством охарактеризован утопический социализм. К. Цеткин видит бессмертную историческую заслугу К. Маркса в том, что он перекинул прочный мост, соединивший социализм с рабочим движением.

„Практику он (пролетарит) не ставит низко, как место свалки для мусора разрушенных принципов и идеалов,—говорит Клара Цеткин—а напротив считает за данное ему поле битвы и действует в ней со зрелостью мысли и твердости воли" (стр. 71).

Затем, выяснив все различие буржуазной и пролетарской политики, отметив что у буржуазии „не хватает кристализационной оси, вокруг которой сосредоточивалась бы вся ее жизнь и все стремления, такой оси, какая создается лишь великой целью, результатом хода истории", К. Цеткин обрушивается на „вопросительные знаки, намалеванные на его (Маркса) фундаменте" Бернштейном и иже с ним.

К брошюре приложен список литературы, который должен служить дальнейшим руководством к углубленному изучению маркологии. Но этот список рассчитан уже на более подготовленного читателя.

Е. Д.

„**Новый Восток**", Журнал Всероссийской Научной Ассоциации Востоковедения при Наркомнаце. Под редакцией М. Павловича (Вольтмана). Издание В. Н. А. В. при Н. К. Н. Книга 1-я стр. 494. Москва 1922 г.

„Восток—это не только угнетенный азиатский мир. Восток—это весь колониальный мир, мир угнетенных народов не только Азии, но и Африки и Южной Америки, одним словом, весь тот мир, на эксплоатации которого покоится мощь капиталистического общества в Европе и С. Штатах."—Так тов. М. Павлович определяет об'ем того Востока, который подлежит изучению Всероссийской Научной Ассоциации Востоковедения и должен получить свое научное описание на страницах редактируемого им журнала „Новый Восток".

Восток пробуждается. Народы Востока один за другим выходят из состояния косности и неподвижности. На почве развивающегося капитализма в странах Востока идет сейчас мощное национально-революционное движение, которое кристаллизует новые социальные силы внутри восточных народов. С другой стороны, это пробуждение народов Востока создает перегруппировку международных сил на Востока, что является фактором огромнейшего значения для международной политики, ибо здесь лежит ключ, при помощи которого Восток откроет себе двери на свободу и наконец освободится от опеки империализма душившего до сих пор Восток в своих об'ятиях.

Первая книга журнала „Новый Восток" составлена хорошо и богато. Тов. Павловичу, талантливому автору многих трудов по исследованию империализма, удалось собрать вокруг себя почти всех, кто изучает Восток и

пишет о нем. Особенный интерес представляет политико-экономический отдел журнала, где помещены статьи Гурко-Кряжина „Национально-освободительное движение на арабском Востоке", К. М. Т-ого „Новый передел Африки после Версальского мира" и др. С большим интересом читаются также статьи, посвященные Индии и Персии, особенно первой.

Историко-этнологический отдел—это т. с. тяжелая артиллерия журнала. Здесь больше „стараго" Востока, здесь меньше марксистской выдержанности со стороны авторов, знатоков истории и этнологии Востока. Но этот отдел безусловно необходим, ибо он создает нужную перспективу для всестороннего изучения Востока.

Отделы: материалов и документов, обзора печати, библиографии и хроники дополняют два первых основных отдела и создают нужную полноту материалов, касающихся Востока.

Вообще нужно сказать, что Всероссийская Научная Ассоциация Востоковедения правильно подошла к задачам изучения Востока и дала нужный тип толстого научного журнала.

Вл. Виленский (Сибиряков).

А. А. Шилов „Что читать по истории революционнаго движения?— Указатель важнейших книг, брошюр и журнальных статей.—Пб. Гос. Изд. 1922 г. стр. 230.

А. Шилов поставил себе задачу „дать указатель, предназначенный для первых справок и, главным образом, рассчитанный на широкие массы читателей". Это хорошая цель, и книжка заполняет очень значительный пробел в библиографической литературе. Начиная от декабристов, он регистрирует литературу о революционных событиях, воспоминания участников и общие труды об эпохе. Отдельно составлен указатель общих трудов по истории революционного движения. Выделены особо: целый ряд революционеров, о которых составлены особые списки: декабристы, Герцен, Чернышевский, Лавров, Михайловский, Бакунин, Плеханов, Кропоткин, террористы и т. д. и т. д.

С первого же взгляда бросается в глаза „отсутствие" у автора „тенденции". Это очень похвально с точки зрения какого нибудь заскорузлого профессора (который, кстати сказать, заскорузл вследствие чрезмерно-избранных „тенденций"), но с нашей точки зрения это большой недостаток.

Он тщательно регистрирует каждое малейшее выступление либерально-буржуазного характера—выступление тверского дворянства, „Добролюбовская" демонстрация и т. д. Но такие интересные и особенно нужные сегодня вопросы пролетарского движения, как съезды соц.-дем. в России, борьба большевиков с меньшевиками, ликвидаторство и т. д. не нашли себе почти совершенно отражения. Даже до 900-ых годов история отмечена не с достаточной тщательностью. Вслед за „Группой Освоб. Тр." в 1888 году организовался „Русский соц.-дем. союз"—о котором имеется ряд указаний и несколько статей. В 1900 году он раскололся, „Гр. Осв. Тр." вышла и организовала „Русскую революционную организацию Соц. Дем., оставшиеся в союзе назывались экономистами. Все это не нашло себе никакого отражения в указателе, хотя о них имеется огромная литература и хотя эти вопросы сегодня и представляют сугубый интерес. Вероятно, это сделано из тех же соображений беспристрастия или, лучше сказать, А. Шилов споткнулся об это свое стремление „беспристрастно и без

тенденций регистрировать". Ни то, ни другое ему не удалось, а получился лишь однобокий груз. Указатель страдает прежде всего отсутствием основного устойчивого стержня. Отсюда огромное несоответствие частей и явный перевес внимания в сторону далекого прошлого за счет современного и ближайших к нам событий.

Теперь о частностях. О Тихомирове (стр. 129) у Г. В. Плеханова имется две статьи, кроме упомянутых указателем: „Неизбежный поворот" в Сборнике „Соц. Дем." По поводу брошюры Л. Тихомирова „Почему я перестал быть революционером?"– Сб. „С.-Д."

С Михайловским Плеханов крепко дрался, но в сб. его статей „Критика наших критиков" о народниках, в частности о Михайловском, нет ни пол слова (стр. 145).

Регистрируя литературу о террористах, он выпустил совершенно спор „Искры" с эсэрами, причем это сделано не по недостатку материалов, ибо если у него не имелась „Искра" заграничная, то он мог составить себе ясное представление об этом споре по сборнику статей из „Рев. Росс." за 1900—1904 г.г. изданному в 1905—1906 г. (точного названия сейчас не помню—под руками у меня самого сборника нет) и по собранию сочинений В. И. Ленина. Вообще вся борьба соц.-дем. с соц.-рев. осталась вне поля зрения А. Шилова. 1905 год он регистрирует летописно, если можно так выразиться– приводится материал по событиям и совершенно не принята во внимание идейная борьба. 1905 год представляет исключительный интерес именно по той интенсивной идейной борьбе, которая впервые разгорелась в России и в которой выкристаллизовались и окончательно определились и окрепли политические партии нашей страны.

Перепутана хронология. Ленские события (189 стр.) предшествуют годам реакции („реакция 1906 и сл. гг."—стр. 192). Борьба революционного крыла социал-демократии с ликвидаторством, разложение народничества, „Впередовцы" „отзовизм"—все это не занимает А. Шилова. Все революционное движение после 1906 г. скомкано и сведено к Думам.

Эти ошибки проистекают именно от отсутствия основного принципиального стержня у автора.

Работа А. Шилова добросовестная, кропотливая работа, которая принесет много пользы учащимся. Но этот указатель не исключает необходимости заняться подробной и систематической библиографией истории революционного движения в России.

В. Т.

Основные направления теории стоимости в литературе на русском языке.

Необходимость дать ориентирующий указатель по вопросу, который в настоящее время в наших Университетах, Институтах и Партшколах привлекает внимание многочисленных слушателей, штудирующих проблемы теоретической экономии, и недостаток места, которое могло быть предоставлено журналом, заставили нас ограничиться одним лишь—почти без комментариев—перечислением материала; при чем мы указываем только основные произведения, характеризующие то или иное направление, уделяя главное внимание, по вполне понятным причинам, марксистской литературе.

I. Теория трудовой стоимости.

А. Физиократы.

1. *Тюрго.* Размышления о создании и распределении богатств. Ценность и деньги. Перев. и дополнения проф. А. Н. Миклашевского, Юрьев, 1905 г.

Отрывок — „Ценность и деньги"—дает возможность ознакомиться со взглядами на основную проблему теоретической экономии крупнейшего представителя физиократического учения. Подробное изложение взглядов Тюрго на теорию стоимости см. А. Миклашевский: „Деньги", гл. IV.

Б. Классическая школа.

а. Основоположники.

1. *Смит Ад.* Исследования о природе и причинах богатства народов. Перев. Бибикова, т. I. С-Петербург, 1866 г.

О стоимости—см. главы IV, V, VI, VII.

2. *Рикардо Д.* Начало политической экономии и податного обложения. Собр. соч., перев. с англ. под ред. Н. Рязанова. Т. I. С-Петерб. Книгоизд. „Зерно", 1908 г.

О теории стоимости—см. гл. I, IV, XX, XXVIII и XXX.

б. Последователи.

1. *Кэрнс Д. Е.* Основные принципы полит. экономии. Ценность. Международная торговля. Перев. М. И. Туган-Барановского. Изд. Солдатенкова. Москва 1897 г.

2. *Милль Дж. Ст.* Основания полит экономии. Изд. Иогансона, Киев, Харьков 1896 г. (Кн. III, гл. I-VI; XV-XVI.)

в. Из работ, посвященных классической школе, можно отметить:

1. *Ден Владимир.* К учению о ценности. С-Петерб. 1895 г.

Критическое исследование, посвященное А. Смиту, Д. Рикардо и Родбертусу. Собственной точки зрения автор не выявляет с достаточной ясностью; поскольку же можно судить по отдельным замечаниям В. Ден склонен к эклектизму—ср. стр. 160, гл. III.

2. *Диль Карл.* Комментарий к „Основным началам" Д. Рикардо. С-Петерб. 1912 г.

Ясная постановка и трактовка вопроса, расчленение проблемы стоимости на частные проблемы, на которые она естественно распадается, достаточно полное и всестороннее освещение вопроса путем привлечения к освещению обсуждаемого предмета представителей разных точек зрения, делают книгу Диля чрезвычайно полезным пособием, несмотря на отсутствие ясно выраженной собственной точки зрения и целый ряд несостоятельных аргументов, выдвинутых против теории стоимости Маркса.

3. *Мануилов А.* Понятие ценности по учению экономистов классической школы. Москва 1901 г.

Несмотря на попытку автора превратить Ад. Смита в родоначальника австрийской школы, книга принадлежит к лучшим—из числа немарксистских—исследованиям по данному вопросу.

4. *Маркс Карл.* Теория прибавочной стоимости. Перев. под ред. Плеханова, 1906 г. Т. I.

В первом томе „Теорий" много внимания уделено Марксом теории стоимости Ад. Смита.

5. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости, т. II. Давид Рикардо. 1-ая ч. Перев. В. Сережникова. Книгоизд. „Тропа", Москва, 1918 г.

В. Марксистская школа.

а. Популяризация теории стоимости Маркса.

1. *Каутский К.* Экономическое учение Карла Маркса.
2. *Лафарг П.* Труд и капитал Гос. Изд. Москва 1922 г.
3. *Зибер Н.* Давид Рикардо и Карл Маркс в их общественно-экономических исследованиях. С.-Петербург 1897 г.

б. Труды Маркса и Энгельса, в которых специально трактуется проблема стоимости:

1. *Маркс К.* „Капитал", т. I, гл. 1-ая и 2-ая.
2. „ „Капитал", т. III, отд. I—IV, особенно гл. 8—10.
3. „ „Заработная плата, цена и прибыль", гл. VI
4. „ „Нищета философии", гл. 1-ая, §§ 1 и 2.
5. „ „Теории прибавочной стоимости". Перев. под ред. Плеханова, т. I.
6. „ „Теории прибавочной стоимости", т. II. Давид Рикардо, 1-ая ч. Перев. Сережникова, Москва 1918 г.
7. „ „К критике политической экономии", гл. I Товар; А. К. истории анализа товара.
8. *Маркс К.* „Письма к Кугельману"—письмо от 11/VII-1868 г.
9. *Энгельс Фр.* Философия, полит. экономия, социализм (Анти-Дюринг). О теории стоимости—см. гл. V и VI втор. отдела и IV гл. третьего отд.
10. *Энгельс Фр.* Предисловие к „Нищете философии". Критика теории стоимости Родбертуса.
11. *Энгельс Фр.* „Закон ценности и уровень прибыли" (См. „Новое Слово" 1897 г., сент., или „Экономич. учение К. Маркса, 3-й т. „Капитала" в изложении Э. Бернштейна. Приложение. Изд. Иванова и К-о. Киев 1905 г.).

в. Критика Марксовой теории стоимости.

1. *Бем-Баверк Е.* Теория Карла Маркса и ее критика. Перев. и ред. Георгиевского. С.-Петерб. 1897 г.

Брошюра, представляя собою наиболее полное и систематизированное собрание возражений против теории стоимости Маркса, превратилась в катехизис, отдельные параграфы которого в той или иной комбинации усердно повторяют все „критики" Маркса.

2. *Бем-Баверк Е.* Капитал и прибыль. С.-Петерб. 1909 г.

Соответств. глава содержит аргументы, более подробно развитые в брошюре автора: „Теория Карла Маркса".

3. *Бернштейн Эд.* Социальные проблемы. Перев. И. С. Когана. Москва 1901 г.

(Гл. III—„Экономич. развитие современного общества". А). Кое-что о значении теории ценности Маркса, стр. 67—82).

4. *Франк С.* Теория ценности Маркса и ее значение. С-Петерб. 1900 г.

Популяризация Бем-Баверка и попытка дать свою собственную эклектическую теорию стоимости.

г. Анти-критика.

1. *Богданов А.* Из мира критических увлечений. („Жизнь", 1901 г).
2. *Будин.* Теоретические основы марксизма.
3. *Гильфердинг Р.* Бем-Баверк, как критик Маркса. Гос. Изд. 1920 г.

Исчерпывающая марксистская анти-критика бем-баверковской „Теории Карла Маркса".

4. *Каутский К.* Ответ Бернштейну (Антикритика). Книгоизд. „Буревестник“. Одесса 1905 г. (Гл. I. Метод; отд. с—„Ценность“).

д. Журнальная полемика.

Особое место занимают статьи, появившиеся как в периодич., так и непериодич. изданиях во второй половине 90-х и начале 900-х годов. Несмотря на то, что по выражению Маслова, подведшего итог полемике, „главнейшей заслугой экономистов, при обсуждении вопроса о ценности приходится признать успешное опровержение заблуждений друг друга“, все же изучение этих статей дает очень много для уяснения вопроса. Отметим наиболее существенные из них, а также статьи в журналах и сборниках более позднего периода:

1. *Аксельрод Л.* (*Ортодокс*). Теория стоимости и диалектический материализм (К 40-летию „Капитала“ 1867—1907 гг.) („Совр. Мир“, 1908,1).

2. *Б—ич А.* Ответ М. Филиппову о средней норме прибыли („Научн. Обозр“. 1900,2).

3. *Б—ич.* Новые попытки согласовать трудовую теорию ценности с законом равной нормы прибыли, („Н. О.“, 1900,4).

4. *Бернштейн Э.* К теории трудовой ценности. („Н. О“. 1900,4). По поводу книги Буха: „Основные элементы политической экономии“.

5. *Богданов А.* Основная ошибка Туган-Барановского. (Н. О. 1899,9) Критический разбор статьи Туган-Барановского: „Основная ошибка абстрактной теории капитализма Маркса“ („Н. О“. 1899,5).

6. *Богданов А.* Новые точки зрения в экономической науке („Н. О“. 1900,8). Ответ на ст. Туган-Барановского: „Трудовая ценность и теория прибыли“ („Н. О.“, 1900,3).

7. *Брусиловский И.* Трудовая теория стоимости и норма прибыли („Русск. Бог“. 1895,11). Подробное изложение статьи Конрада Шмидта: Die Durchschnittsproittrate auf Grundlage des Marx'schen Berthgesetzes“. Отзыв о статье Шмидта—см. Энгельс: Предисловие к III т. „Капитала“.

8. *Булгаков С.* Что такое трудовая ценность. (Сб. правовед. и обществен. знаний. Труды Юрид. Общества при Моск. Ун-тете, т. VI). Критика статьи Зомбарта: „К критике экономич. системы Карла Маркса“.

9. *Булгаков С.* О некоторых основных понятиях политической экономии. I. Ценность. („Н. О“. 1898,2). Статья написана еще в тот период, когда автор был марксистом. Удачная трактовка некоторых частных вопросов теории трудовой стоимости.

10. *Бухарин Н.* Фокус-покусы г-на Струве („Просвещ.“ 1913,12). Критический разбор книги П. Струве: „Хозяйство и цена“.

11. *Васильев А.* Упразднена ли теория трудовой ценности. („Жизнь“, 1900,7). Критика статьи Струве: „Основная антиномия...“ „Ж“. 1900,2).

12. *Волжский А.* Несколько слов по поводу взглядов г. Филиппова на проблему ценности и прибыли. („Н. О“, 1900,5).

13. *Гильфердинг Р.* Постановка проблемы теоретической экономии у Маркса (Сб. „Осн. проблемы пол. экономии под ред. Дволайцкого и Рубина).

14. *Гойхбарг А.* О квалифицированном труде. („Вопросы обществовед.“ Вып. II. 1910 г.).

15. *Засулич В.* Заметки читателя по поводу „упразднения“ г.г. Туган-Барановским и Струве учения Маркса о прибыли (Сб. ст. В. Засулич. Т. I). Критика статей Туган-Барановского: „Основная ошибка...“ („Н. О.“ 1899,5) и Струве: „Основная антиномия...“—„Ж“. 1900,2).

16. *Зомбарт В.* К критике экономической системы Карла Маркса. („Н. О.“, 1898,3 и 4). Перевод статьи, появившейся впервые в „Brauns Archiv“ в 1894 г. Отзыв о ней см. Энгельс: „Закон ценности и уровень прибыли“ („Нов.Сл.“ 1897, сент.).

17. *Карелин Н.* Заметки читателя по поводу упразднения Туган-Барановским и Струве учения Маркса о прибыли („Н. О.", 1900,10 и 11). Критика статей Туган-Барановского в „Н. О." 1899,5 и Струве в „Ж." 1900,2.

18. *Каутский К.* Загадка цены. (Сб. „Основн. проблемы пол. экономии").

19. *Маслов П.* В защиту ортодоксии. („Ж." 1900,1). Подводя итоги полемике, которая велась на страницах „Научн. Обозр." и „Жизни" Туган-Барановским, Струве, Филипповым, Неждановым и другими, Маслов приходит к тому выводу, что с ними (авторами статей—*А. М.*) случилось то явление, что и с ценами, отклонение которых от ценности экономисты стараются объяснить: каждый, делая поправки, отклоняясь от ортодоксии, уничтожал отклонения и поправки другого".

20. *Маслов П.* Об основах экономической науки („Ж.", 1900,5). Разбор статей Туган Барановского: „Трудовая ценность и теория прибыли" („Н. О.", 1900,3) и Струве: „Основная антиномия..."(„Ж.", 1900,2).

21. *Миклашевский А.* Трудовая ценность и теория дифференциальной прибыли. („Нар. Хоз." 1900.2).

22. *Нежданов П.* Теория ценности и прибыли Маркса перед судом фетишиста (О книге Л. Слонимского: Экономическое учение Маркса). („Н. О". 1899,8,9).

23. *Тот же.* Трудовая теория ценности закон равной нормы прибыли. („Ж". 1899,6,7,8). Статья посвящена анализу т. н. „противоречия" между первым и третьим томами „Капитала".

24. *Тот же.* Очерки текущей литературы. („Н. О". 1899,8).

25. *Тот же.* Полемика по вопросу о ценности. („Ж". 1899,10). Возражения на статью Туган-Барановского: „Основная ошибка". („Н. О." 1899,5) и полемика с М. Филипповым.

26. *Тот же.* Ценность и производительная сила труда с точки зрения условий воспроизводства. („Ж." 1900,5). Вторая половина статьи посвящена критике статьи Струве: „Основная антиномия".—(„Ж." 1900,2).

27. *Тот же.* Метод вульгарной экономии. („Ж." 1900,7). Разбор статьи „Туган-Барановского: „Трудовая ценность и теория прибыли". („Н. О." 1900,3).

28. *он Николай.* Несколько слов об основных положениях теории К. Маркса (по поводу третьего тома „Капитала"). („Русск. Бог." 1897,1).

29. *Тот же.* Теория трудовой стоимости и некоторые из ее критиков. (Полемика с Туган-Барановским и Струве). („Р. Б." 1902,2,3).

30. *Прокопович С.* По поводу новой критики Маркса. („Н. О." 1899,11). Разбор статей Туган-Барановского: „Основная ошибка..." и М. Филиппова: „Опыт критики „Капитала" („Н. О". 1899,6).

31. *Тот же.* Теория трудовой ценности и ее критики. („Н. О." 1900,5).

32. *Ратнер М.* Маркс и его русский критик (А. Слонимский). („Р. Б." 1897,5,6,7).

33. *Струве П.* Основная антиномия теории трудовой ценности („Ж." 1900,2). Эта статья, в которой Струве углубил и развил мысли, намеченные Туган-Барановским в его статье: „Основная ошибка абстрактной теории капитализма", положила начало обширной полемике на стр. „Научн. Обозр." и „Жизни".

34. *Тот же.* К критике некоторых основных проблем и положений политической экономии. („Ж". 1900,3,6).

35. *Туган-Барановский М.* Основная ошибка абстрактной теории капитализма Маркса („Н. О." 1899,5). Основная ошибка—не Маркса, а Туган-Барановского—вскрыта А. Богдановым—см. его статью в „Н. О." 1899,9.

36. *Тот же.* Трудовая ценность и теория прибыли. (Моим критикам). („Н. О. 1900,3). Реплика на критику Богданова, Нежданова, Филиппова и др. статьи: „Основная ошибка".

37. *Ф. М.* Очерки текущей литературы. Бем-Баверк и его русский последователь (Нежданов П.) („Н. О." 1899,8).

38. *Тот же.* I. Ответ А. Б-вичу. II. Ответ г. Прокоповичу („Н. О." 1899,11).

39. *Тот же.* Математические упражнения г. Нежданова. („Н. О." 1899,11). Критика статей Нежданова в „Жизни" 1899,6,7,8.

40. *Тот же.* Полемические упражнения г. Нежданова (Н. О. 1890,12). Ответ на статью П. Нежданова: „Полемика по вопросу о ценности" („Ж." 1899,10).

41. *Тот же.* Заметка о Николае — оне и его защите трудовой теории ценности. („Н. О." 1902,5). В заметке речь идет о статье Николая — она: „Теория трудовой стоимости и некоторые из ее критиков" („Русск. Бог." 1902,2 и 3).

42. *Филиппов М.* По поводу статьи М. Туган-Барановского („Основная ошибка абстрактной теории капитализма Маркса („Н. О." 1899,5).

43. *Тот же.* Опыт критики „Капитала". I. О средней норме прибыли в связи с теорией ценности. Постановка вопроса. II. Норма прибыли и норма прибавочной ценности. („Н. О." 1899,6).

44. *Тот же.* Критика новейших экономических учений. („Н. О." 1900,2). В статье дан анализ понятия труда, образующего стоимость. Часть статьи посвящена критике Эд. Бернштейна.

45. *Тот же.* Об экономическом догматизме и постулате Маркса. („Н. О." 1900,3). Ответ на статью П. Маслова: „В защиту ортодоксии" („Ж." 1900,1).

46. *Тот же.* Итоги полемики о ценности. („Н. О." 1900,9,10).

47. *Финн А.* Трудовая теория ценности и ее русские критики. („Н. О." 1903,4,5). Выдержанная марксистская критика возражений против теории трудовой стоимости, выдвинутых Франком и Туган-Барановским. Гл. V посвящена анализу ценности и формы ее.

48. *Чернов В.* Мнимые „противоречия" трудовой теории стоимости („Ж." 1899,1).

II. Теория предельной полезности.

а. Изложение теории.

1. *Туган-Барановский.* Учение о предельной полезности хозяйственных благ, как причине их ценности. („Юрид. Вестн." 1890,10).

б. Труды главных представителей австрийской школы.

1. *Бем-Баверк.* Основы теории ценности, ценности хозяйств. благ. С.-Петерб 1903.

2. *Менгер Карл.* Основания политической экономии. Общая часть. Одесса 1903 г.

в. Русские последователи австрийской школы.

1. *Бауров В.* Критико-исторический очерк теории ценности. С.-Петерб. 1911 г. По мнению автора, „исчерпывающее научное разрешение проблемы о ценности может дать только теория полезности, упрочив и развив свои положения при помощи более широкого использования выводов психологической науки и более смелого признания субъективного элемента в хозяйственной деятельности человека. (Стр. 192).

2. *Орженцкий Р.* Полезность и цена. Одесса 1895 г.

3. *Его же.* Учение об экономическом явлении. Введение в теорию ценности. Одесса 1903 г.

г. Критика.

1. *Бухарин Н.* Политическая экономия рантье. Блестящая исчерпывающая критика теории ценности австрийской школы.

2. *Н. Г.* Экономические фокусы (Сб. „Осн. пробл. полит. экономии").

3. *Филиппов М.* Психология в политической экономии. („Н. О." 1900,11).

4. *Франк С.* Психологическое направление в теории ценности. („Русск. Бог." 1898,8) Статья относится к тому периоду, когда автор стоял еще на марксистской точке зрения.

5. *Шмидт Конрад.* Психологическое направление в новейшей экономической литературе. („Н. О." 1901,6,8 или Сб. „Осн. проблемы полит. экономии)

6. *Шор А.* Критика теории предельной полезности. („Нар. Хоз." 1903, кн. II март—апрель).

7. *Экштейн Г.* Четвероякий корень закона недостаточного основания теории предельной полезности. (Сб. „Осн. проблемы политической экономии").

д. Англо-американская школа (математическое направление.)

1. *Билимович Ал.* К вопросу о расценке хозяйственных благ. Ч. 1-ая. Киев 1914 г. Ценно не столько изложение автора, сколько многочисленные примечания, занимающие добрую половину книги. При полном отсутствии на русском яз. переводов трудов англо-американцев (математиков), обширные выдержки из их произведений дают возможность составить некоторое представление о взглядах экономистов-математиков.

2. *Шапошников Н.* Теория ценности и распределения. Москва 1912 г. Автор причисляет себя к экономистам математического направления и трактует проблему ценности в духе англо-американской школы.

III. Эклектики.

а. Представители.

1. *Зелигман Эд.* Основы политической экономии. С.-Петерб. 1908 г. Автор—типичный эклектик. Для русского читателя представляет интерес попытка американского экономиста сконструировать категорию „социальной предельной полезности".

2. *Туган-Барановский М.* Теоретические основы марксизма.

3. *Его же* Основы политической экономии. Петр. 1918 г.

б. Критика.

1. *Бухарин Н.* Теоретическое примиренчество. См. „Политическая экономия рантье". Приложение.

IV. Попытка связать теорию стоимости с энергетическим мировоззрением.

В конечном счете, не давая ничего существенного в анализе проблемы стоимости, представители этого течения облекают лишь более или менее удачно выводы теоретической экономии в одежду энергетической терминологии.

1. *Геринг С.* Логика экономии. Основные экономические понятия с энергетической точки зрения. С.-Петерб. 1909 г.

2. *Д. Н.* Понятие о ценности и богатстве с точки зрения учения об энергии. („Мысль", 1880,10,11).

3. *Штокман др.* Политико-экономические этюды. Ценность и эксплоатация с энергетической точки зрения. С.-Петерб. 1914 г.

Отзыв—см. Бухарин Н.—„Просвещение" 1914,5.

V. Направление, стремящееся упразднить проблему, а вместе с нею и теорию стоимости.

а. Представители.

1. *Струве П.* Хозяйства и цена. Ч. 1-ая. Хозяйство и общество. Цена—ценность. С.-Петерб.—Москва 1913 г. Вопросы экон. теории в новой книге П. Б. Струве „В. Е." 1913,10).

2. *Юровский Л Н.* Очерки по теории цены. Сарат. 1919 г. Упражнения à la П. Струве. Очерк II посвящен теории „ценности—цены". „Ценные указания" академика П. Б. Струве и профессора С. Л. Франка (пред. VII стр.), очевидно, пошли впрок. В книги имеются доказательства научного беспристрастия, которым так любят щеголять представители не-марксистского лагеря: говоря о линии развития экономической мысли, автор вспоминает на-ряду с Рикардо имена Курно, Джевонса, Бем-Баверка, Сениора, даже Дж.-Ст. Милля, даже Ж.-Б. Сэя, но только...не Маркса.

б. Критика.

1. *Бухарин Н.* Фокус-покусы г-на Струве. („Просвещ." 1913,12).

2. *Ильин В.* Еще одно уничтожение социализма („Совр. Мир", 1914,3). Автор разоблачает классовую сущность учения Струве, вскрывает подоплеку его похода против теории трудовой стоимости; обнаруживает противоречие между апелляцией—на профессора к опыту на словах и бегством от фактов—на деле.

3. *Мануилов* А. Вопросы экономической теории в новой книге П. Б. Струве. („Вестн. Евр." 1913,10).

В дополнение к перечисленный работам мы считаем целесообразным дать также указания литературы по отдельным контроверзам теории стоимости.

I. Теория стоимости или теория ценности?

В значительной степени терминологический спор, возникший в связи с переводом на русский язык немецкого слова „Wert".

А. Теория стоимости.

1. *Базаров, Степанов:* Предисловие к I т. „Капитала", изд. Моск. Книгоизд. 1909 г.

2. *—он Николай.* Предисловие ко второму русск. изд. („Капитал", т. I. Третье изд. 1898 г., стр. XIV—XVII).

3. *Ильин В.* Еще одно уничтожение социализма („Совр. М" 1914,3, стр. 87, текст и примеч.).

Б. Теория ценности.

1. *Струве П.* Предисловие редактора русского перевода („Капитал", т. I. Изд. О. Н. Поповой. С.-Петерб. 1899 г.).

В Попытки сконструировать категории стоимости и ценности, вложив в них специфическое содержание.

1. *Бух Л.* Основные элементы полит. экономии. С.-Петерб. 1902 г.

2. *Туган-Барановский М.* Теоретические основы марксизма.

3. *Его же* Основы политической экономии.

II. Абсолютная и относительная стоимость.

1. *Булгаков С.* Что такое трудовая ценность (см. выше). В статье разбросаны отдельные замечания по данному вопросу.

2. *Маркс К.* „Капитал“, т. I, гл. 1-ая.

3. „ „Капитал“, т. II, Книгоизд. „Коммунист“, Москва 1919 г. стр. 81—82.

4. *Его же.* Теории прибавочной стоимости. Т. II. Давид Рикардо Изд. „Тропа“, 1918 г. (Гл 2. Теория прибыли Рикардо, а) Представление Рикардо о стоимости — стр. 6—9.

5. *Финн А.* Трудовая теория ценности и ее русские критики („Н. О“. 1903,4,5) гл. V.

6. *Франк С.* Теория ценности Маркса и ее значение. С.-Петерб. 1900.— Гл. IV—„Абсолютная и относительная ценность у классиков и Маркса“— стр. 165—194.

III. Простой и сложный труд. Редукция сложного труда к простому.

Кроме соответственных мест из „Капитала“, т. I, можно указать еще следующие работы:

1. *Бух Л.* Основные элементы политич. экономии. Попытка критики Марксовой точки зрения.

2. *Бауэр Отто.* Квалифицированный труд и капитализм. (Сб. „Осн. проблемы полит. экономии“).

3. *Гильфердинг Р.* Бем-Баверк, как критик Маркса. Гос. Изд. 1920 г., стр. 13—19.

4. *Гойхбарг А.* О квалифицированном труде („Вопр. Обществовед.“, Вып. II, 1910 г.).

IV. „Общественно-необходимый“ труд.

1. *Богданов А. и Степанов И.* Курс политической экономии. Т. II. Вып. 4-ый, Гос. Изд. 1919 г. стр. 92—93. А. Богданов—сторонник ограничительного толкования понятия „общ. необх. труд“,—т.-н. технической версии.

2. *Двolайцкий Ш.* К теории ценности Маркса—о различном толковании понятия „общ.-необх. труд“. („Под знаменем марксизма“ № 5—6). Автор—также сторонник ограничительного толкования.

3. *Маркс К.* „Капитал“, т. I. Изд. Поповой 1899 г. (стр. 5,46,64,65).

4. *Его же* „Капитал“, т. III. Изд. „Московск. Книгоиздат.“ (1-ая ч. стр. 162—163; 2-ая ч.—стр. 172—173).

5. *Прокопович С.* К критике Маркса. Отд. I.

6. *Миклашевский А.* История полит. экономии. Юрьев 1909 г., стр. 540—541.

7. *Шрамм.* Основы экономической науки. СПБ. 1899. Автор—сторонник расширительного толкования понятия „общ.-необх. труд“.

8. *Энгельс Фр.* Предисловие к „Нищете философии“, стр. 12—13,18.

V. Стоимость и цена.

1. *Маркс К.* „Капитал“, т. I—отдельные замечания, разбросанные в разных местах.

2. *Его же* „Капитал“, т. III—особенно Отд. II—„Превращение прибыли в среднюю прибыль“.

3. Вопросу о взаимоотношении стоимости и цены посвящена значительная часть статей в журналах конца 90-х и начала 900-х годов—см. выше.

VI. Историческое обоснование закона стоимости.

1. *Маслов П.* Теория развития народного хозяйства. С.-Петерб. 1910 г.— Гл. X—„Происхождение и образование меновой ценности“.

2. *Энгельс Фр.* Закон ценности и уровень прибыли (см. выше).

VII. Категория стоимости в условиях переходного периода.

В период т. н. военного коммунизма, когда сфера применения денежных расчетов все более суживалась, во весь свой рост встала проблема перехода к безденежному расчету на основе практического построения „хозяйственных измерителей“. Искания нашли свое отображение в литературе. Отмечая соответств. статьи, мы попутно указываем также несколько работ, в которых затронута проблема стоимости в условиях социалистического хозяйства и выясняется марксистская точка зрения на этот вопрос (Бухарин, Энгельс).

1. *Брцикус Б. Д.* Проблемы народного хозяйства при социалистическом строе. („Экономист“, № 1, гл. III и IV). Буржуазная критика Марксовой теории и пролетарской революции.

2. *Бурэн Морис.* Современные социалистические системы и экономическое развитие. Библ. „Общ. пользы“. С-Петерб. 1906 г. (Ч. I. Теория и системы социалист. общества. Кн. I. Чистый коллективизм и его режим ценности. Гл. II. Очерк коллективист. системы и определение ее единицы и ценности).

3. *Бухарин Н.* Экономика переходного периода. Ч. 1-ая Гос. Изд. 1920 г.—Гл. IX — Экономические категории капитализма в переходный период“. § 5—Ценность.

4. *Вайнштейн А.* Методология хозяйственного учета крупных предприятий. (Труды Высш. Семинария С.-Х. Экономии при Петровской С.-Х. Академии. Вып. № 2, 1921 г.)

5. *Керве Н.* Учет трудовой ценности предметов и очередные задачи хозяйственного строительства („Нар. Хоз.“ 1921, № 1—2).

6. *Клеников С.* Опыт построения системы хозяйственных измерителей в промышленности („Нар. Хоз.“ 1921, № 3).

7. *Сарабьянов В.* Об измерении трудовой стоимости („Нар. Хоз.“. 1921,4).

8. *Смит М.* Проблема хозяйственного плана. („Нар. Хоз“. 1921, 1—2).

9. „ К вопросу об измерении трудовой стоимости („Нар.Хоз.“1921,3).

10. *Струмилин С.* Проблема трудового учета („Эк. Ж.“. 1920, 237, 284).

11. *Туган-Барановский М.* Социализм, как положительное учение. Петрогр. 1918 г., стр. 100—102.

12. *Чаянов А.* Проблема хозяйственного учета в социалистическом государстве. („Эк. Ж.“ 1920 г., 225, 231).

13. *Чаянов А.* Понятие выгодности социалистического хозяйства. (Опыт построения счетоводства социалистического хозяйства). (Труды Высш. Сем. С.-Х. Экономии и Политики при Петровской С.-Х. Академии. Вып. 2. Гос. Изд. 1921 г.).

14. *Энгельс Ф.* „Анти-Дюринг“ (Отд. III—„Социализм“, гл. IV — „Распределение“).

А. Мендельсон.

Изд. К-во „Материалист.“ Отв. редактор В. Тер.


MATERIALISMVS MILITANS
КНИГОИЗД—ВО
"МАТЕРИАЛИСТ"